



- إن الحكم إلا لله
- العلمانية وتطبيق الشريعة
- هكذا تكلَّم الوصي
- ديمقراطية حسب الطقس!

مجلة سياسية ثقافية عامة يصدرها شهرياً مكتب الإعلام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

A political and cultural magazine, issued monthly by
Kurdistan Islamic Union

صاحب الامتياز: صلاح الدين بابكر

رئيس التحرير: سالم الحاج

salimalhaj83@yahoo.com

07504499179

هيئة التحرير

سعد الزيباري saadz76@yahoo.com

نبيل فتحي حسين nabil_fathi72@yahoo.com

سرهد أحمد علي Sarhad_ahmad72@yahoo.com

الإخراج الفني

قوباد ياسين طه tqubadyasen@yahoo.com

الموقع الإلكتروني: http://alhiwarmagazine.blogspot.com

البريد الإلكتروني: Alhiwar2003@yahoo.com

العنوان: أربيل ـ محلة طيراوه / مقابل نقليات الشمال / قرب المركز الثاني للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

محتويات العدد

كلمة العدد

فصل جديد!

✍ لم يشهد (العراق) استقراراً سياسياً مستداماً، في تاريخه الحديث، إلا في فترات متقطعة وقصيرة.. أما بعد التغيير الكبير، الذي حدث تحت مظلة القوى العالمية الكبرى، وبتدخل عسكري مباشر منها، في عام ٢٠٠٣، والذي دشن فصلا جديداً مختلفاً، في تاريخه المعاصر، حيث تصدر (شيعة العراق) سدة الحكم، وأخذوا زمام الأمور بأيديهم، بعد أن كانت طوال قرون ماضية بيد (سنته)!.. فقد أصبح المشهد السياسي العراقي أكثر دراماتيكية ومأساوية، بعد أن ارتجى العراقيون أن يكون فاتحة خير لهم، ولبلادهم، باعتبار أن ثمة (معارضة) ديمقراطية، قد تصدرت السلطة، بعد نظام استبدادي، عانت منه الأمرين. وبحكم أن هذه المعارضة – من جهة أخرى- تتكون، في غالبيتها، من قوى إسلامية معروفة، (سواء السنية منها، أم الشيعية)، وهو ما يعطي – حسب توقعات وانتظارات الناس – ضمانة أكبر لنزاهة الحكم، وعدالته، وديمقراطيته!.. ولكن الذي حدث على أرض الواقع، كان على العكس تماماً، فقد شهد العراق بعد عام ٢٠٠٣، أسوأ فترات حياته: السياسية والاقتصادية والاجتماعية و.. ولا نحتاج إلى الإطالة في ذلك، لأنه أمر معروف للجميع!

هذا المشهد العراقي البائس، هو المسمار الأخير في نعش (العراق الحديث)، الذي تشكل على عين النظام العالمي في حينه، وكان من ثمرات اتفاقية (سايكس – بيكو) المعروفة.. فلم يعد (العراق) وطناً لقوميات متآخية، بل أصبح مقاطعات تتنازعها طوائف متصارعة: (الشيعة في الجنوب، والسنة في الوسط، والكورد في الشمال). ولعل الفساد المستشري في أجهزة الحكم، وفقدان العدالة الاجتماعية، وانتشار الفقر والبطالة، فضلا عن التوجه المذهبي الذي يحظى برعاية رسمية، وحملات الانتقام المذهبي ضد المكون السني، ورموزه وتراثه، كل ذلك قد زاد في شقة الخلاف بين (السنة والشيعة)، وخاصة بعد تزايد المعارضة المسلحة (السنية)، التي توجت – في النهاية – بظهور (داعش)، واستيلائها على مساحات شاسعة من العراق- السني (إن جازت العبارة)..

أما على الجانب الكوردي، فإن الكورد لم يتوقفوا يوماً، منذ عام ١٩٩٢، عن تثبيت دعائم الكيان السياسي المتمثل في (إقليم كوردستان)، وتعزيز مصادر قوتهم.. ولعل تجربتهم الجديدة، في عراق ما بعد ٢٠٠٣، قد زادتهم إحساساً بضرورة الانفصال، وتكوين كيان سياسي مستقل لهم، وهو ما تؤكد الأيام والأحوال ضرورته، وواقعيته، يوماً بعد يوم.. ❑

رئيس التحرير

ملف العدد

(حول تطبيق الشريعة في مجتمعات المسلمين)

استكمالاً لما بدأته (مجلة الحوار) من فتح باب النقاش حول موضوع (تطبيق الشريعة بين الأمة والدولة)، والذي كان عنواناً لندوة الحوار، التي نشرت في العدد الماضي (١٤٧-١٤٨) من المجلة.. فقد ارتأينا، منذ هذا العدد، فتح ملف خاص تحت عنوان: (مجتمعات المسلمين بين الشريعة الإلهية والقوانين الوضعية: كيف نطبق الشريعة في مجتمع مسلم؟).. وقد فاتحنا بهذا الخصوص، عدداً من السادة الكتاب والباحثين، الذين استجاب بعضهم، مشكوراً، لدعوتنا. وفي هذا العدد ننشر بعض المساهمات التي وصلتنا، على أمل أن تصل بقية المساهمات الأخرى، لنشرها في العدد القادم..

إن الحكم إلا لله:

إشكالية الدلالة ومقاربة التطبيق



علي سليم عمر

(١)

✍ هل يحكم الله (سبحانه وتعالى) نعم.

بالنسبة للمؤمن: الجواب على هذا السؤال يجب أن يأتي ويُكتب هكذا، قبل وضع علامة الاستفهام، أو أيّةِ فاصلةٍ أخرى، وبسرعةٍ خاطفةٍ، خاليةٍ تماماً من البعد الزمني. جواباً قاطعاً، حاسماً، واضحاً، جليّاً، لا لبس فيه، ولا ارتياب، لا يعتريه شك، ولا يكتنفه ظن. وهو حق قضاه الله تعالى لنفسه، تثبيتاً وتقريراً وأمراً بيانياً، عندما قال: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ} يوسف: ٤٠، بالنفي والاستثناء، وكلاهما من بلاغة الحصر والتوكيد والاختصاص.

جاء في (لسان العرب): أنّ الحُكم هو العلم والفقه والقضاء بالعدل. والحَكم والحَكيم والحَاكم من أسماء الله تعالى، ومعاني هذه الأسماء متقاربة. الحاكم هو القاضي، الذي يحكم الأشياء ويتقنها، فهو حكيم. الحكمة معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، وتلك تجعله يحسن دقائق الصناعات، ويضبطها.

الحُكم في حدّه يكون إمّا عبادياً شرعياً، أو قضائياً جزائياً، وبه – لا بغيره- يكون الدين القيّم المستقيم، الذي يتحقق به مقصد الشارع (سبحانه وتعالى) في تثبيت الحق، وإقامة العدل، وهو أعلم. الدين هو الشرعة والنظام: {مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ}، أي: في ملكه وسلطانه. وهو كذلك الطريقة: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} الكافرون: ٦، والحكم: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ} الأنفال: ٣٩، والقانون الذي صاغه الله

لعباده: {شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا} الشورى:١٣، والخضوع: يقال: دان لفلان، أي: خضع له، والجزاء: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)، أي: يوم الجزاء. أما اصطلاحاً، فهو شرعة الله تعالى ومنهاجه: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} المائدة:٤٨. وهكذا يكون الدين إجمالاً كل ما يُتعبّد به الله تعالى، بمقتضى ما حَكَم به هو نفسه (جلّ وعلا) وليس غيره. فالدين هو حكم الله تعالى، وحكم الله تعالى هو الدين. وسوف نستخدم عبارتي: الحكم الشرعي، والحكم الجزائي، اختصاراً للعبارتين المركبتين.

قال (الزمخشري) في تفسير (الكشاف): {إِنِ الْحُكْمُ} في أمر العبادة والدين {إِلاَّ لِلَّهِ}. قال (الطبري) في تفسير (الجامع): أمر ألا تعبدوا، أنتم، وجميع خلقه، إلا الله، الذي له الألوهية والعبادة خالصتين، دون كلّ ما سواه. قال (الشوكاني): والمعنى: أنه أمركم بتخصيصه بالعبادة، دون غيره مما تزعمون أنه معبود. ثم بين لكم أن عبادته وحده، دون غيره، هي دين الله، الذي لا دين غيره، وهو كما لا يخفى الإسلام: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} آل عِمران:٨٥، ودستوره: القرآن.

من جانب الحكم الشرعي، إذاً، أمر أن لا يُعبدَ سواه. وفيما يخص الحكم الجزائي، فإنه أُخروي، حكم به – على سبيل المثال– بالجنة للمؤمنين، وبالنار للكافرين، ودنيوي ، قضى به في التوارة، مثلاً: {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ..} المائدة ٤٥، وكذلك مختلف أحكام العبادات والمعاملات التي وردت في القرآن الكريم، مثل: الصوم والصلاة والزكاة والزواج والطلاق ... بيَّنها المختصون، وفصّلوها، ولكل طالب لديهم مبتغاه.

مثلما أن الأحكام الجزائية الأخروية لن تسري على شؤون الدنيا، فإن الأحكام الجزائية الدنيوية لن تفصل بين البشر يوم القيامة. مثلاً، في يوم القيامة لن تكون النفس بالنفس، وإنما العقاب الذي تحدّده الآية المعنية به، وهي قوله تعالى: {وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا} ٩٣ النساء.

(٢)

يلاحظ أن الحكم الشرعي جاء أمراً، إلّا أن الله تعالى خيّر المكلّفين بين الطاعة والعصيان، وأجّل ما يترتب على أحد الخيارين من الحكم الجزائي، الى يوم الحساب، ولم ينص على تعجيله في الدنيا، ولم يوكل به أحداً غيره، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا سبيل لأحد من البشر أن يتقوّل، أو يحاسب الناس عليه. إذا كان سبحانه وتعالى قد سحب مسؤولية الحساب من الرسول (ﷺ)، وحصرها

بالتبليغ والبيان، فكيف لأحد أن يدّعي ذلك لنفسه؟!: {فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ} الرعد٤٠، و{أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} المائدة٩٢، و{فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ} النحل٣٥، و{فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ} لنحل٨٢، و{وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} النور٥٤، و{وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} العنكبوت١٨، و{وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ} يس١٧، و{فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} التغابن١٢.

(٣)

هنا تبرز نقطة مهمة جداً، تشير إلى أن حصر التبليغ اقتصر على الحكم الشرعي، والحكم الجزائي الأُخرَوي، دون الحكم الجزائي الدنيوي. حيث إن الرسول (ﷺ) باشر الثاني، وطبّقه في العبادات، ونفّذه في المعاملات، والتزم به، بل وعدّاه إلى قيادة العباد، وسياسة البلاد، وكان في ذلك نبيّاً، رسولاً، ملكاً حاكماً بحكم الله تعالى. نعم، كان يجهتد، وكان يتشاور، وكان يسمّي مبعوثين عنه إلى بوادي الجزيرة العربية، وحواضرها، ومنهم من كان لا يتردد في الاجتهاد. لكنه لم يكن هناك مجالٌ لتمرير الخطأ، وتقريره، ولا كان هناك محلٌّ لتثبيت الزيغ والضلال، رغم أنه كان بشراً مثلنا: {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ} الكهف١١٠.

كان (ﷺ) مبلغاً معصوماً في الحكم الشرعي، والحكم القضائي الأُخروي، بشراً مجتهداً في الحكم القضائي الدنيوي، وكان في الحالتين قائماً بحكم الله تعالى، وماكان الله تعالى ليدع سبيلاً لحكمه أن يختل، ولا لميزانه أن يقوّض بين يدي أحدٍ من البشر، ولو كان نبيّاً مرسلاً. ولهذا كان يتدخل مباشرةً ليرشد، ويهدي إلى الحق، حيثما تطلّب الأمر.

لقد رأينا كيف أن الوحي لم ينزل متوافقا مع فدية أسرى بدر: {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} الأنفال٦٧. ورأينا في موقف آخر، كيف برّأ الوحي متهماً يهودياً على وشك الإدانة بالسرقة: {وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيماً} التوبة ١٠٥، وهناك العديد من هذه الحالات.

كان حُكماً منسوباً إلى الله تعالى حقّاً، وتجربةً فريدة، خاتمة لتجارب متتالية من خلال مرسلين وأنبياء، لا يعرف عديدهم إلا الله تعالى، منهم من قص لنا خبره، ومنهم من لم يقصص. ثمّ إنه (جلّ وعلا) رأى أخيراً أن يختمها برسالة محمد (ﷺ)، لحكمة لا يعلمها إلا هو، ويتركها للبشر، لينظر كيف يعملون، ويبنون تجربتهم الخاصة، بعد أن أنزل لهم

المنهج الكامل، وبينه لهم، وقدّم عليه مثالاً تطبيقياً إلهياً. كان حُكم الرسول (ﷺ) إلهيّاً بلا جدال، كان فيه الرسول (ﷺ) مبلِّغاً ومبيِّناً لحكم الله تعالى الشرعي وحكمه الجزائي الأُخروي {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} النحل٤٤، وحاكماً وقائماً بحكمه القضائي الدنيوي، وحارساً له تحت إشراف الله تعالى المباشر، لمنع سوء الفهم، ودفع الخطأ.

(٤)

رحل الرسول (ﷺ) الى جوار ربه، وانقطع الوحي، وتُرِك الأمر: أمر حكم الله تعالى، بشقيه: الشرعي والجزائي، للبشر، وهم بالجبلّة خطّاؤون، ذوي أفهام متباينة للنصوص، وقدرات متنوعةٍ في العمل، ومقاصد متباعدةٍ في الإجتهاد، وأحيانا متعارضة، قلّما تلتقي.

السؤال الملح هنا هو: هل بقي الحكم لله تعالى؟. نعم بقي الحكم لله تعالى على وجهين، الأول: على سبيل الحيازة والإصدار والتجربة التطبيقية النبوية، والثاني: على سبيل الأمر باعتماده، والسير عليه، واتخاذه شرعةً ومنهاجاً للحياة. وإلّا فإن نبذه، وتركه وراء الظهر، يجعل المؤمنين به تحت طائل الآيات الكريمات: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} المائدة:٤٤، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} المائدة:٤٥، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} المائدة:٤٧. ولي، في دلالة هذه الآيات، رأي لا أستحسن الوقوف عنده في هذه المناسبة.

إن ما يجب الانتباه له هنا بكثير من التركيز والتأنّي والإمعان، أن الله تعالى - بختم الوحي والرسالات- ترك حكمه، الذي يشتمل على التجربة النبوية، بين يدي البشر، فهماً وتطبيقاً. وهو تخويلٌ وتشريف لا يدانيه شرف، يرى الإنسان مخلوقاً مستحقاً لأن يحظى بمثل هذا الحكم الأعلى، والمنهج الأسمى، ومؤهّلاً للتعامل، بناءاً على فهمه وإدراكه ونظرته لما وصل إليه، نقلاً من نصوص ومواقف وأحداث، وكذلك اعتماداً على رؤيته وتقديره واجتهاده. وقد أبدع علماء المسلمين وأفاضوا في البيان والاجتهاد، وأنتجوا تراثاً تشريعياً وفقهياً لا نظير له، حتى أصبح مألوفاً أن نرى يقال بلا حرجٍ: مذهب فلان وفلان، ورأي فلان وفلان، في حكم الله، تتبعها عبارة (والله أعلم)، لأن القطع بمقصد الله تعالى أمرٌ لا يدّعيه عاقل.

بكلمات أخرى: هل يمكن أن يُنسب أمرٌ ما إلى شخصٍ ما (ولله تعالى المثل الأعلى)، وهو لم يَعُد يباشره بذاته؟.. في السياسة - على سبيل المثال-، يحدث أن رئيساً يصبح آيقونةً لعهده وعصره، ويتحول أسلوبه في

القيادة - بعد مغادرته الحكم، بطريقة أو أخرى-، إلى منهج ومدرسة لمناصريه ومؤيّديه. فيقال مثلاً: الستالينية، أو الناصرية، أو الماوية، أو الريغانية، ويسعون الى تطبيق منهجه. فهل تنسب نتائج التطبيق لصاحب المنهج، أو تنسب للمناصرين، القائمين به؟. لا شك أن العدل والإنصاف يقتضيان أن يتحمل الفاعل وزر، أو ثواب، نتائج التطبيق، لأن كل نفس بما كسبت رهينة، أمام الشرع والقانون. أما صاحب المدرسة السياسية، فلن يناله - في النهاية- إلا الثناء، أو العتاب، لما استنّه من منهج وأسلوب، سلباً أو إيجاباً. يمكن أن يقال إن الحكم ناصري، أو ستاليني، لكنّ عاقلاً لن يدعي أن ناصراً، أو ستالين، هو الذي لا زال يحكم، إلا مجازاً.

(٥)

وضع الله سبحانه وتعالى الدستور (القرآن)، وأرسله مع رسول إلى البشر، وكلّفه بالبيان والتبليغ، وشارك - من فوق سبع سماوات- في بلورة منهجه (منهج الإسلام)، وتطبيق (الحكم الجزائي الدنيوي) بشكلٍ مباشر، إذا اقتضى الحال، تغييراً أو تحسيناً، وغير مباشر، بالبيان والتفسير، إذا استشكل أمر ما، وفي (أسباب النزول) كفاية لكل مستزيد. ذلك كلّه لكي يأتي الحكم متطابقا تماماً مع المنهج، والمنهج متوافقاً مع الدستور، والدستور محققاً لمقاصد الشارع، ومراده.

كان الحاكم الفعلي هو الله (سبحانه وتعالى)، من خلال رسوله (ﷺ)، وربّما مباشرةً. لقد وصل الأمر بهذا الخصوص، إلى نوع من التصريح المباشر، والتقريب الحسي، والمضاهاة العينية: {كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ} الأنفال٥، و {وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ .... وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} الأنفال١٧، وهو - لكل ناظر متبصر- أمر مختلف عن البعد التكويني، الذي يقرر أن الله تعالى خلق كل شيء: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} ٩٦ الصّافّات.

حُقَّ، إذاً، أن يكون الحكم إلهيّاً، وربّما أمكن لنا أن نقول شيئاً آخر، لو أن الله تعالى أنزل القرآن جملة واحدة، كما طلب الكفار: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً} الفرقان٣٢، وقال لرسوله إذهب لتطبقه، وتعمل به، كما ترى وتفهم.

لم يبق الحال على ما هو عليه، بعد وفاة الرسول (ﷺ)، وانقطاع الوحي. بَقِيَ الحكم الشرعي إلهيّاً، والحكم الجزائي الأُخروي إلهيّاً، غير أن الحكم الجزائي الإلهي الدنيوي، أصبح بشرياً بحتاً في التطبيق. بل إن البعد البشري، امتد إلى الحكمين الأولين: فهماً، وممارسة.

(٦)

لقد أدرك الرسول (ﷺ) أن المتلقين لتبليغه، وبيانه، قد لا يتناهون في فهمه وإداركه، الى غاية المعرفة المرجوّة، والإدراك المقصود. حتى ورد عنه أنه قال، في حديث رُوُيَ عن عشرينَ من الصحابة، بألفاظ متقاربة جداً: "نضَّرَ الله عبدًا سَمِع مقالتي فوعاها، فبَلّغها مَن لَم يَسْمعها، فرُبَّ حامل فِقْه، إلى مَن هو أفقه منه، ورُبَّ حامل فِقْه، لا فِقْهَ له"، وهي مسؤولية ممتدة، لا تنحصر في عصر، ولا تقتصر على جيل، دون غيره.

هكذا، نجد أن (الحكم الإلهي) يتعرض لكل ما يتجسّد في البشر من ملكات ونوازع ودوافع فطرية ومكتسبة، ولا يمكن بحال أن ينسب إلى الله تعالى، فيقال إن حكم الخلفاء الراشدين كان إلهياً، أو نبوياً، إلا بشكل جزئي. لاحظ، أنه ورد عن الرسول (ﷺ) القول: (عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ بَعْدِي، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ)، وفي رواية: تسبق هذا الحديث عبارة: سترون من بعدي اختلافاً شديداً، ولم يقل عليكم بسنتي فقط، فاتحاً بذلك باب الاجتهاد على مصراعيه للخلفاء الراشدين، حيث تعج الروايات الصحيحة باجتهاداتهم المبتكرة، وصلت في أوجّها الى الاجتهاد في تطبيق حدّ منصوصٍ عليه، أو في سُنّة مؤكدة. ورد في الأثر المعتبر، أن (عمر بن الخطاب) (رض) قال: (لَا قَطْعَ فِي عِذْق، وَلَا فِي عَامِ سَنَةٍ)، وأن (عثمان) (رض) (أَتَمَّ بِمِنًى، ثُمَّ خَطَبَ، فَقَالَ: إنَّ الْقَصْر سُنَّة رَسُول اللَّه (ﷺ) وَصَاحِبَيْهِ، وَلَكِنَّهُ حَدَّثَ طَغَام -أَيْ كَثُرَ النَّاسُ- فَخِفْت أَنْ يَسْتَنُّوا). يستشف كذلك، من إضافة سنة الخلفاء الراشدين إلى سنته (ﷺ)، أنه من المستحيل استنساخ أية تجربة، فكيف إذا كانت تجربة نبوّة.

وذلك يقتضي، مع حديث النضارة المذكور آنفاً، أنّ لمن يأتي بعد الخلفاء الراشدين سنّة كذلك، أي اجتهاداً ورؤيةً. إذا علمنا أن الوحي تدخل أحياناً، في عهد الرسول (ﷺ) لبيان الأولى، وتعديل موقف، سيكون من المنطقي أن تتسع الفجوة بين فقه الناس، ومقاصد الشارع، مع تقدم الزمن، وتقلّب الأيام، وتبدّل صروف الزمان. ولا يصح أن ينسب الحكم - والحال هذه- إلى الله تعالى، لأنه أوكل الأمر للناس، ولم يعد يتدخل بشكل مباشر.

(٧)

إن ختم الرسالات، وانقطاع الوحي، ترك الدين والمنهج للناس، ولم يعد يُنسب إلى الله تعالى سوى أصل الحكم الشرعي، والحكم الجزائي الأخروي، المثبت بالقرآن الكريم، والحكم الجزائي الدنيوي، الذي طبّقه الرسول (ﷺ)، ونقل إلينا بالطرق المعروفة، من حامل فِقْه إلى مَن هو أفقه منه، أو من خلال

حامل فِقْهٍ لا فِقْهَ له. سنة الخلفاء الراشدين صدرت منهم، وتنسب إليهم، بعبارة الرسول (ﷺ). هذا لا يعني بتاتاً أنها كانت مستقلة عن الحكم الإلهي، أو أنها لا تستمد منه، أو لا تستلهم أصله وتجربته، ولا ترجع إليه وتطبقه بحذافيره، حسب الوسع والطاقة. فليست التوصية النبوية، إلا تزكية لسنة الراشدين، لما عرف من صلاحهم وتقواهم، ولكنها – بالتأكيد– كانت لها خصوصية الاجتهاد، في فهم الحكم الإلهي، الذي اختبروه مع النبي (ﷺ) عموماً، ومستجدات أمور الحكم الجزائي الدنيوي خصوصاً، وبالتحديد في مجال بناء الدولة، أي ما نسميه النظام السياسي هذه الأيام، وهو مربط الفرس، وعقدة المنشار.

عندما ننظر الى صيغ النظام السياسي الأربع، التي استلهمتها الدولة الراشدة، يتبيَّن لنا أيّ فسحة اجتهاد كبيرة كانت أمام الناس، وأي عقلٍ مبتكرٍ حيّ كان يحمله الرجال.

اختيار (أبو بكر الصديق) جرى في جلسة عاصفة تشبه – مع حفظ المقام– جلسات برلمانات هذه الأيام العاصفة، وصل فيها التفاخر والتدافع والمناداة بالأحقية، إلى حد التلويح بالسيوف. اختيار (عمر بن الخطاب) جرى بالتعيين المباشر. اختيار (عثمان بن عفان)، كان عبر لجنة سداسية. تسمية (علي بن أبي طالب)، جاءت بعد تمرّد، وعبر كيان، سمّاه (علي) نفسه: أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار. كلها كانت اجتهاداً خالصاً، غير مسبوق، ولكنه جرى في إطار الحكم الإلهي، الذي يأمر بالشورى والبيعة. لقد كانت (السقيفة) شورى. وشاور (أبو بكر) معظم الصحابة قبل اختيار (عمر). وشاور (عبدالرحمن بن عوف)، الذي انتهى إليه أمر اللجنة السداسية، قبل أن يختار بين (عثمان) و(علي). و(علي) رد عرض المتمردين، ولم يقبل إلا بشورى المهاجرين والأنصار. بعد كل اختيار كان الخليفة يجلس في المسجد، ويأتي الناس لمبايعته، مختارين غير مكرهين، وكذلك يفعل ولاته في الأمصار. كل شورى كانت نوعاً من البرلمان، وكل بيعة كانت نوعاً من الاستفتاء الشعبي العام. وإذا قارنّا الشورى والبيعة، مع النظم الديمقراطية الحالية، لوجدناها متفوقة عليها، وأكثر ديمقراطية. الحاكم، في الديمقراطيات الحديثة، لا يحتاج إلى استفتاء، بعد اختياره من قبل البرلمان.

النظام السياسي كان حكماً بشرياً خالصاً، ولكنه يولد في إطار الحكم الإلهي، كمرجع ومرشد وأسوة. من هذا المنظور، يكون رأي القائل في قوله تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ}يوسف:٤٠. "إن الحكم مقصور عليه سبحانه، بحكم ألوهيته، إذ الحاكمية من

خصائص الألوهية. من ادعى الحق فيها، فقد نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته، سواء ادعى هذا الحق: فرد، أو طبقة، أو حزب، أو هيئة، أو أمة، أو الناس جميعاً، في صورة منظمة عالمية"، فيه من التعسف ما هو واضحٌ جليّ، ومن التشابه ما هو قمين بالزيغ والفتنة، إذا كان مقصوده الحكم الجزائي الدنيوي، وهو على الأكثر كذلك، ويحمله أهله من الخوارج - في كل عصر- عليه. أو كان مقصده البيان والتأويل في الحكم الإلهي، بعد عصر النبوة، ولا يصح إلا من ناحية أن تكون العبادة لله (سبحانه وتعالى) وحده، وأن يكون الحكم الإلهي هو المصدر والمرجع. وذلك يتحقق - برأيي- في ما تتضمنه دساتير أغلب الدول الإسلامية، إذا اشترطت منع صياغة وإصدار أي قانون يبيح الكفر البواح بعبادة الله الواحد الأحد، ولم تحظر ما عرف بالضرورة من صريح الدين المجمع عليه، دون فرض أي منهما، ولا إكراه.

(٨)

لا شك أن القرآن الكريم دستور متكامل. إذا نظرنا إلى المبادئ الدستورية العامة، المعروفة، المتمثلة بالحقوق المدنية الاقتصادية والثقافية والسياسية، وغيرها من الحريات الأساسية، التي تعرف إجمالاً بحقوق الإنسان، سيجد كل منصف أن القرآن الكريم يضمنها، في أبهى صورة، وأرقى منزلة. ليس شكل النظام السياسي، الذي يضمن هذه الحقوق، هو القصد والمبتغى، وإنما التزامه بها، وتعهده بتحقيقها، ونجاحه في تنفيذها. خلال ثلاثين وبضع سنين، مرت الدولة الراشدة بأربعة أنظمة سياسية، ذات آليات متباينة جداً، أساسها الشورى (البرلمان)، والبيعة العامة (الاستفتاء) معاً، قبل أن تتحول إلى ملك عضوض، يعيب عليه أنه ألغى هذين الحقين الأساسين من حقوق الإنسان، وإلا فإن بقية الحقوق لم تكن مهدورة، خلال معظم مراحل الملك العضوض، الى أن وصلنا الى الدولة الحديثة. بل أنه كان، في بعض المراحل، ملاذاً وملجأً للهاربين من جحيم العصور المظلمة في أوربا.

بخلاف الدساتير الحديثة، التي تهتم كثيراً بشكل النظام السياسي، وتوصيف أنواع السلطات، يهتم القرآن الكريم بالحقوق الأساسية، التي تعلي من شأن الإنسان، وترفع من قيمته، وتصون حقوقه، وترشده إلى ما فيه نجاته في الدنيا والآخرة. والأهم أن القرآن الكريم يبني ويحصِّن مقومات البناء الصحيح، للإنسان، ليصبح عنصراً فعالاً، يؤدّي دوره في محيطه الحضاري بإيجابية. في الدستور العراقي - مثلاً- هناك (٣٠) مادة فقط، تهتم بالحقوق والحريات ، بينما بقية المواد الـ (١٤٤) مكرسة لوصف شكل الدولة،

وسلطاتها، مع أن دولة مثل (بريطانيا العظمى)، التي لم تكن الشمس تغيب عن مناطق نفوذها، تعمل بلا دستور، وتخضع لمجموعة من الأسس، والمبادئ، والآليات، والأعراف، المدوّنة في قوانين.

الدستور بذاته ليس آلية تنفيذية، وإنما إطار عام لتنظيم حركة المجتمع، يفقد قيمته عندما لا تترجم مبادئه إلى قوانين نافذة، مستوفية لمتطلباته ومقاصده، ولا يقوم على تنفيذها قضاء حازم، يحقق المساواة في تعامله مع الناس كافة، دون اعتبارٍ لمستوى طبقي، وبلا تمييزٍ على أساس العرق أو الدين أو الجنس أو اللونِ، أو أي شيء آخر، سوى العدالة. ذلك ما تعانيه دساتير الكثير من الدول. يُكتب الدستور، في العادة، وفق معايير إنسانية، تراعي العدالة والمساواة، لكنه يتعرض للتشويه عند صياغة القوانين، بسبب عدم إخلاص القائمين عليها، لمبادئ الدستور، أو لأن الأمر يوكل إلى غير أهله، ويكاد أن يفقد فحواه ومقاصده تماماً، عند تطبيق القوانين، ولو كانت مستوفية لمبادئه، لضعف الجهاز القضائي، أو خرقه لمعايير العدالة والمساواة.

لم يكن (دستور) الإسلام استثناءاً من هذه القاعدة. بل ربّما، لإطاره العبادي، ولبعده الإيماني، ولدوره الحازم، والقاطع، في محاربة النوازع السلبية، ورسمه البيِّن للحدود الأخلاقية، كان ثقيلاً على الكثير من المنتسبين إليه، وهدفاً لخصومه. فضلاً على أنه دستور وضعه خالق السموات والأرض، العليم، الخبير، المطلق القدرات، وحريٌّ بهكذا دستور أن يمتاز بمستوى من الرقي، عالٍ، لا يناله كل من تطوّل، وقدر من الرفعةً، لا يدانيه كل من تقوّل، ووجب لمن يتصدى له، أن يتحلى بقسط من السمو، يرفعه إليه، ودرجة من الورع والخشوع، يقرّبه منه، ونفس متجرّدة من الأهواء، نقيّة، تقيّة، صافية، مخلصة، تأنس به، وإليه، ترى جوانبه الشفافة، وتستوعب مظاهره الشمولية. يسمي القرآن الكريم مثل هذا الإنسان: الربّاني.

إنها ليست مسألةُ صعوبةٍ في فهم معاني الكلام، وتمييز بلاغاته، وإدارك مقاصده، وتتبع تأويلاته، وضبط أحواله، ومعرفة أخباره، والإحاطة بأحداثه، وما يترتب عليها من علوم أصولية، وفقهية، وتاريخية، مما يتحدث عنه المختصون، ويشترطونها في العالم المتصدي للتفسير، وفقه العبادات، والمعاملات. إنها متطلبات رجال الدين، أو العلماء الشرعيين، أو المشايخ والفقهاء، بل والحكّام. وهي بالتأكيد ضرورية، لا استغناء عنها في محلها، وإلا كيف يصبح عالماً بدونها، وكيف يحكم بها إذا لم يستوعبها؟ لكنها غالباً لا تخلق الشخصية الربّانية، التي يطلب القرآن الكريم تجسيدها: {كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ

تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ} آل عمران:٧٩. يقول (القرطبي) في تفسيره: (رباني) منسوب إلى الرب . و(الرباني) الذي يربي الناس، وكأنه يقتدي بالرب - سبحانه- في تيسير الأمور. ونقل عن (ابن جبير): الربانيون، أي حكماء أتقياء-انتهى. لا تجعلوا، مثله (جلّ وعلا)، على الناس حرجاً: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} الحج:٧٨. كونوا ربّانيين، إذا كنتم (تُعَلِّمُونَ) الناس، وكونوا ربّانيين، إذا كنتم (تَدْرُسُونَ) وتتعلّمون من الناس.

(٩)

(الربّاني) صفة يطلبها القرآن الكريم في التعليم والتعلّم، أي: في التربية، وليس في الحكم، أي: في السياسة. الحاكم مأمور بالأمانة والعدل: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} النساء:٥٨، والالتزام بما في الكتاب، ومقتضاه: العلم به: {وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ} المائدة:٤٩. الرباني عالم، لكن العالم ليس بالضرورة أن يكون ربّانيا. الرباني لا يزيغ، وإذا مسّه الشيطان بمنعرج، تذكّر وتبصّر: {إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ} الإعراف:٢٠١. العالم يشطط، وقد يخلد إلى الأرض، ويتبع هواه: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا، فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنْ الْغَاوِينَ* وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ} الأعراف:١٧٥:١٧٦.

الرباني قد كرّس نفسه لكي يتعلّم، ووقف نفسه على أن يُعلِّم، وليس الحكم من اهتماماته. وإن تقرب منه، فإنما على سبيل النصح والموعظة الحسنة، عوناً للعالم الحاكم: {لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ} المائدة:٦٣. والأحبار هم العلماء، والرهبان هم أهل الصوامع، المنقطعون للعبادة. العالم يحكم، إلى الحد الذي يتخذه الناس ربّاً: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا} التوبة:٣١، بل إنهم قد يركنون إلى الباطل، ويأكلون به أموال الناس، ويصدون عن سبيل الله: {إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ} التوبة:٣٤.

لدينا إذن ربّاني، ولدينا عالم، إذا عكسنا دوريهما على واقع المجتمع، من خلال الدولة والنظام السياسي، فإن الربّاني، يتكفّل بتعليم الدستور (القرآن)، وتفسيره، وصياغة القوانين التي تعبر عنه حق التعبير، فقط. والعالم هو الذي يحكم، ويقضي بها بين الناس. وسواءً كان الأمر متعلقاً بالتفسير، أو بالحكم والقضاء، فإنه بشري خالص، في التفسير والتأويل والتطبيق، وليس إلهياً، إلا في مرجعه ومصدره❑

ثوابت الإسلام بين توسيع المتشدِّدين وتمييع المتسيِّبين



د. محمود الزمناكويي

✍ **تمهيد:**

في الآونة الاخيرة – وخصوصاً عندما بدأت اللجنة المشكلة من قبل البرلمان لأعداد مشروع دستور لإقليم كوردستان، بمناقشة المادة المتعلقة بموقع الشريعة الإسلامية فيه – كثر الحديث عن المراد بمصطلح (ثوابت الإسلام)، فانبرى لشرحه وتوضيحه من كل حدب وصوب، كلُ من هبَّ ودبَّ، من غير مراعاة التخصصات، شأنه شأن كل المواضيع المتعلقة بالإسلام، الذي أصبح كلأً مباحاً لكل من يسرح فيه ويمرح.

فاشتد التنازع بين الرؤى والآراء حول المصطلح، وتوزعت ما بين متشدد في الطرح، موسِّع في الإطار الذي تمثله الثوابت، حتى أقحم فيها ما ليس من ضمنها، ويدخلون فيها فروعاً وجزئيات، اختلف فيها السلف والخلف، وما بين متساهل ومتسيب، حيث ميَّع مفهوم الثوابت، حتى أخرج منها كثيراً

من أفرادها وجزئياتها، حتى وصل الأمر إلى التجاوز على ما نسميه الخطوط الحمر.

ولا شك أن كلا المسلكين خطأ وخطيئة، وخروج عن المسار العلمي، وخط الاعتدال، والميزان الذي لا يقبله الدِّين، ولا المنطق السليم.

ومن الغريب حقاً، بل والمدهش، أن يصل هذا البلاء، أو الوباء، إلى بعض العقول والنخب المثقفة، والقيادات من الأحزاب الإسلامية، أو خارجها، هؤلاء الذين تناط بهم الآمال، و تشرئب لهم الأعناق، في حفظ ثوابت الإسلام، والدفاع عنها، والدعوة إلى تطبيقها، والحيلولة دون المساس بجوهرها.

لكنه – مع الأسف – رأينا العكس تماماً، فقد خاض في ثوابت الشريعة، وتناولها – بدون علم وإدراك – بعض الكتاب الإسلاميين، على نفس الوتيرة التي ولغ فيها أعداء الشريعة، ومناوئوها، من العلمانيين.

فلقد تألمت كثيراً عندما وقع بصري على رسالة نشرها كاتب إسلامي، وهالني ما اقترفته يداه من تجاوزات بحق النصوص القطعية في الشريعة الإسلامية، محاولاً فيها – بزعمه – بلورة رؤية اجتهادية جديدة، حول مفهوم الثوابت في الإسلام، أقل ما يقال فيها – بنظري– أن هذا الاجتهاد – إن صحت التسمية – صادر من غير أهله، وواقع في غير محله.

حيث حصر الكاتب مفهوم الثوابت في: أصول العقائد، وشعائر العبادات، والقيم الأساسية، كالعدالة، والحرية، ونحوها. ورفض أن تكون من ضمنها: عقوبات التشريع الجنائي، المنصوصة في القرآن، بنصوص قطعية محكمة، والمعروفة في التراث الفقهي الموروث بـ (الحدود)، كحد الزنى، والسرقة، وغيرهما.

في المقابل، شكك في أن تكون فوائد البنوك (الربا) من ثوابت الإسلام، التي أجمع على تحريمها، وعلى أنها من الربا المحرم، المجامع الفقهية، والمؤتمرات الدولية، والإقليمية، كمجمع البحوث الإسلامية، ومجمع الفقه الإسلامي، ومجمع رابطة العالم الإسلامي، والمجمع الأوروبي، ومجمع فقهاء الهند(١).

وبذلك أخرج أحكاماً قطعية، غير قابلة للاجتهاد، والتغيير، من ثوابت الإسلام، وأتى بنيان الشريعة من قواعدها – علم بذلك، أو لم يعلم– ووضع لبنة خبيثة، في الصرح الذي يريد العلمانيون تشييده على ربوع كوردستان، وأهدى لهم – بشكل مجاني – تحفة سخية، لم يحلموا بها قط.

ومن يدري – يا ترى – لعلَّ الكاتب، أو باحثاً آخر ـ وما أكثرهم!! ـ يباغتنا ـ في المستقبل القريب ـ باجتهاد جديد آخر! ربما المستهدف، هذه المرة، هو التشريعات القطعية

المتعلقة بالأحوال الشخصية، من زواج و طلاق و ميراث ونفقات ... إلخ.

أتوقع أن يقول: هذه الأحكام من التشريعات، التي تنظم الحقوق الشخصية، جاءت متناسبة مع ظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية، كانت متدنية جداً في حينها، إلى حد أن المرأة كانت مهضومة الحقوق، منزوعة الكرامة، فكانت تورث كما تورث الأمتعة والأنعام.

أما في عصرنا، الذي تقدم فيه الإنسان، حتى وصل إلى أعماق البحار، وأقطار السماء، فقد تحررت المرأة من العبودية، وأصبحت تتمتع بحقوق مساوية لحقوق الرجل. فالتشريعات التي تفرق بين الرجل والمرأة، إنما هي إعادة لعقارب الساعة إلى الوراء، وإرجاع للمرأة إلى ما كانت عليه، في سابق عهدها المتخلف، فلا داعي ـ مثلاً ـ لمثل الحديث عن قوامة الرجل في البيت، ووجوب المهر، والنفقة، والتفاضل بين الذكر والأنثى في الميراث.. وغير ذلك من أحكام الأحوال الشخصية!!.

قل لي، بالله عليك: ما الفرق بين من يجرف النصوص القطعية الواردة في الحدود، ويخرجها من الثوابت، وبين من يحرِّف النصوص القطعية في الأحوال الشخصية، ويرى أن العدالة تقتضي المساواة بين الرجل والمرأة، في الحقوق والواجبات، وكذلك الابن والبنت، في الميراث؟!.

وما الفرق بين قطعية قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾النساء: ١١.

وبين قطعية قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾النور:٢. أو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾المائدة: ٣٨.

أليس الكل منزَّل من رب العالمين، مسطَّر في كتاب يتلى آناء الليل، وأطراف النهار؟.

وأنا في الحقيقة لا أمزح حينما أقول: لا أستغرب أن يتطور الحال بنا، ويستساغ المُحال فينا، فيأتي باحث ثالث، يجُرُّه اجتهاده إلى تقديم رؤية جديدة، حول قلب الإسلام، وعمقه، المتمثل في أركان الإيمان والإسلام!!.

ألم تقرأ قبل سنوات، ما نشره باحث ذو خلفية إسلامية – أعرفه عن كثب –، في مقال له، في إحدى الجرائد، توصَّل فيه – بزعمه– إلى اجتهاد جديد! مفاده: أن التاريخ القديم يثبت لنا: أن الأصل في الأديان البشرية كلها، هو تعدد الآلهة، وأن الإنسان حرٌّ في اختيار الإله الذي يحلو له، وإن التوحيد الذي أتى به الإسلام، إنما جاء لطمس تعدد الآلهة، وسلب هذه الحرية من الإنسان، وفرض إله واحد عليه!!!

وقد حذر قديماً (الإمام الغزلي) من خطورة هذا التحلل، والتشكيك بدائرة القطعيات، وتضييق الخناق على نطاقها، بحجة تقديم اجتهاد جديد، ورؤية مغايرة عما عهدناه، وترعرعنا عليه.

فقد نقل (عبد العزيز البخاري) عن (الغزالي) قوله: لو صار الدليل ظنياً بكل احتمال، لم يبق دليل قطعي، لتطرق الاحتمال إلى جميع (العقليات)، من: دلائل التوحيد، والنبوة، وغيرها(٢).

وهكذا تجرنا الاجتهادات الجديدة، المبتسرة، والمبتورة، إلى سحق الثوابت الإسلامية، وعرضها لرياح تغيرات الزمان والمكان. وبالمقابل: إحلال المتغيرات، والمعطيات، التي أنتجتها الديمقراطية، في العالم الغربي - التي يتم ترويجها وتقديمها على أنها ثوابت لا تتبدل، وقطعيات لا تساورها الظنون، أو على حد تعبير (فوكوياما) أنها نهاية التاريخ - مكان أحكام الشريعة القطعية، وثوابتها.

وهذا ناتج - في نظري - عن قصور التصور لجوهر الإسلام، وعن الانهزام النفسي أمام الحضارة الغالبة، والاستلام لضغط الواقع المنحرف، الذي يعيشه مجتمعنا اليوم، من سيادة القوانين الوضعية الأجنبية، في معظم مجالات الحياة: الجنائية، والاقتصادية، والسياسية، والدولية، وغيرها.

وبذلك تحققت نبوءة النبي ﷺ: (لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لاتَّبَعْتُمُوهُمْ)(٣).

وصدقت حقاً مقولة (ابن خلدون)، إمام علم الاجتماع: المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب(٤).

وإلى الله المشتكى.

١- مفهوم الثابت في اللغة

كلمة (ثابت) ـ وجمعه ثوابت ـ من الثبوت، مصدر: ثبت الشيء، يثبت ثباتاً وثبوتاً، إذا دام واستقر، فهو ثابت.. ويقال: ثبت فلان في المكان، إذا أقام به. وأثبت فلاناً: لازمه، فلا يكاد يفارقه(٥).

وجاء في (معجم المقاييس): الثاء والباء والتاء كلمة واحدة، وهي دوام الشيء. يقال: ثبت ثباتاً وثبوتاً(٦).

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي عن: الدوام، والاستقرار، والضبط.

ومنه: (الثوابت)، التي يقصد بها الأحكام التي ثبتت واستقرت في الإسلام، فلا تقبل التغيير، والتعديل، والتأويل، مهما طرأت عليها الظروف، وتبدلت الأعراف والأحوال، أو الأزمنة والأمكنة.

٢- نصوص الشريعة ثوابت ومتغيرات (محكمات ومتشابهات):

يرى بعض من لم يتعمق في أصول الفقه، وقواعد الاجتهاد، أن مصطلح (الثوابت) من مخترعات الحركات الإسلامية المعاصرة، وليس له وجود عند القدامى.

هذا صحيح من حيث مظهر المصطلح، حيث لا يوجد له أثر عندهم. أما من حيث الجوهر، فهو فهم مغلوط للنصوص، وتحكم في القول، وتجاوز على التراث الموروث، دون روية أو دراية. لأن من يتأمل نصوص الشريعة، ويطالع كتب أصول الفقه، يجد أن القرآن الكريم أشار إلى تقسيم نصوصه إلى (الحجة البالغة - المحكمات)، وإلى (المتشابهات). أو بتعبير العصر: إلى: الثوابت، والمتغيرات.

حيث ذكر القرآن الكريم ذلك في موضعين:

الموضع الأول: قوله تعالى:

﴿قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ، فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾الأنعام/١٤٩.

وقد ورد في كلام المفسرين ما يدل على أن المراد بالحجة البالغة هنا: الدليل القطعي، بالمعنى الذي سيأتي.

قال الطبري: ويعني بـ(البالغة): أنها تبلغ مراده، في ثبوتها على من احتج بها عليه، من خلقه، وقطع عذره، إذا انتهت إليه(٧).

وقال (القرطبي) في تفسير: الحجة البالغة: أي التي تقطع عذر المحجوج، وتزيل الشك عمن نظر فيها(٨)

الموضع الثاني: وهو أوضح من سابقه، وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾آل عمران:٧.

قال (الزمخشري) في تفسيرها: مُحْكَمَاتٌ: أحكمت عبارتها، بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه. مُتَشَابِهاتٌ: محتملات. هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ: أي أصل الكتاب، تُحمل المتشابهات عليها، وتردّ إليها(٩)

وعلى المنوال نفسه، نرى الثوابت والمتغيرات، فيما سطرته أقلام الأصوليين، من مختلف المذاهب الإسلامية، في كتبهم، بعبارات متقاربة، ومضامين متماثلة، حينما تحدثوا عن المحكم والمتشابه:

فمثلاً: عرف (الشاشي) المحكم، فقال: وأما المحكم، فهو ما ازداد قوة على المفسر، بحيث لا يجوز خلافه أصلاً(١٠).

وقال (إمام الحرمين): المحكم: كل ما علم معناه، وأدرك فحواه(١١).

وقال (الغزالي) في المحكم: المكشوف المعنى، الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال. والمتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال(١٢).

وقال (الجصاص): المحكم، الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً(١٣).

وقال (الشاطبي) في المحكم: البيِّن الواضح، الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره(١٤).

وقال (الأصفهاني): المحكم: المتضح المعنى، بحيث لا يتطرق إليه إشكال، ولا التباس(١٥).

فالمحكم: هو الذي اتضح المراد منه بنفسه، من غير حاجة إلى غيره. وهذا يعني أنه واضح المعنى، لا يحتمل إلا معنى واحداً، ويقابله المتشابه.

والذي يطالع كتاباً من كتب أصول الفقه، سواء منها القديمة أو المعاصرة، يجد أنهم بينوا مراتب دلالات الألفاظ، من حيث وضوح الدلالة على المراد منها، أو خفائها. فذكروا أن أعلى مراتبها، من حيث الدلالة على المعنى المراد، هو المحكم، الذي عرفوه بما سبق.

ويتميز المحكم عن باقي الدلالات بأمور عديدة: أنه لا يقبل النسخ، أو الإلغاء، ولا التخصيص، ولا التأويل. وحكمه: وجوب العمل بمقتضاه بصورة قطعية، لأن دلالته على الحكم قطعية(١٦).

فالمحكمات، أو الثوابت، في الشرع، بمثابة القاعدة التي يرجع إليها المختلفون، عند التنازع والاختلاف والتعارض.

قال (السرخسي): فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل والنسخ والتبديل، ولهذا سمى الله تعالى المحكمات: أم الكتاب، أي: الأصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد، فإنه يرجع إليها، وسميت (مكة): أم القرى، لأن الناس يرجعون إليها للحج.. والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل، ولا احتمال النسخ والتبديل، وذلك لا يحتمل السقوط بحال، وإنما يظهر التفاوت في موجب هذه الأسامي عند التعارض، وفائدته ترك الأدنى بالأعلى، وترجيح الأقوى على الأضعف(١٧).

فالخلاصة أن المحكم هو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو الذي يبين المراد من مدلوله بنفسه، بصورة قطعية.

وبناء على ما سبق، إذا لم يكن ما قاله الأصوليون عن المحكم، بياناً للمعيار الذي به تعرف ثوابت الإسلام، وتأطيراً لنطاقها الذي لا يتوسع، وتحديداً لحماها الذي لا ينكمش أبداً، مهما طرأت عليها الظروف والأحوال، فما الذي يكون؟.

وهل بعد هذا التوضيح، يأتي من يدعي أن الثوابت مصطلح مخترع، أو أنها ليس لها معيار محدد، متفق عليه؟.

٣- نصوص الشريعة أكثرها ظنية

نصوص الشريعة وأدلتها ليست كلها قطعيات، ولا جميعها ظنيات، بل تتضمن كلا القسمين. لكن نسبة القطعيات، في الشريعة، التي لا تحتمل إلا معنى واحداً، قليلة، ونطاقها ضيق جداً.

أما النصوص الظنية التي تحتمل أكثر من معنى، وأكثر من رأي واجتهاد، فهي أكثر من أن تعد وتحصى، وهذا ما أكده فقهاء الشريعة، وعلماء الأصول، من القدامى والمحدثين.

فقد حكى (الشاطبي)، العالم المقاصدي، اتفاق العلماء على أن أدلة الشرع ليست كلها قطعية(١٨) وذلك لأن النصوص متناهية، وحوادث الحياة ووقائعها غير متناهية، إذ هي في تطور دائم وتغير مستمر، ويستحيل عقلاً أن يحيط المتناهي والمحصور، بغير المتناهي، وغير المحصور.

وقد أكد ذلك (إمام الحرمين) في (البرهان)، فقال: معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعُشر من معشار الشريعة(١٩).

في موضع آخر، قال بشكل أوضح وأوسع: نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة، وأقضيتهم، تزيد على المنصوصات، زيادة لا يحصرها عدٌّ، ولا يحويها حدٌّ. فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة، والوقائع تترى، والنفوس إلى البحث طلعة، وما سكتوا عن واقعة، صائرين إلى أنه لا نص فيها. والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام، نصاً وظاهراً، بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى، كغرفة من بحر لا ينزف.... ومن أنصف من نفسه، لم يُشكل عليه، إذا نظر في الفتاوى والأقضية، أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر... فأنى تفي الظواهر، ومقتضياتها، بالأحكام، التي طبقت طبق الأرض، والأقضية، التي فاتَتِ الحدَّ والعَدَّ(٢٠).

وقال (الشاطبي) أيضاً: لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة، بالنسبة إلى ما اختلف فيه، إلا القليل. ومعلوم أن المتفق عليه واضح، وأن المختلف فيه غير واضح، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه الذي يقع في مناطه(٢١).

وفي نفس السياق يقول الدكتور (القرضاوي): أكثر هذه النصوص ظني الدلالة، يحتمل أكثر من تفسير، ويقبل أكثر من رأي، سواء في ذلك القرآن والسنة. وإن كانت السنة تختلف عن القرآن، في أن غالبها ظني الثبوت أيضاً، بمعنى أنها أحاديث آحاد(٢٢).

إذاً، فنطاق المتغيرات في الفتاوى والأحكام الفقهية، الظنية، واسع جداً، وهو يشمل كل الاجتهادات الفقهية السابقة، إضافة إلى منطقة العفو، التي تقبل التغيرات بشكل واضح، حسب الاجتهادات الفقهية(٢٣).

٤- نصوص الشريعة بين القطعية والظنية

اعتماداً على ما أشار اليه القرآن الكريم، من تقسيم النصوص إلى محكمات ومتشابهات، وجرياً على قانون الاستقراء، الذي اعتمد عليه علماء الأصول، تم تقسيم نصوص الشريعة، في الكتاب أو السنة، من حيث القطعية والظنية، إلى أربعة أقسام(٢٤):

القسم الأول: نصوص قطعية الثبوت والدلالة. وذلك كالحكم الذي يثبت بنص قطعي من حيث الثبوت، كالقرآن، أو السنة المتواترة، وقطعي من حيث الدلالة على معناه.

وذلك مثل عقوبات الجرائم (الحدود) المنصوصة في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾النور:٢. أو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾المائدة: ٣٨.وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾البقرة: ١٧٨. وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ البقرة:١٨٣.

قال الدكتور (القره داغي) في هذا القسم: والمراد به أن يكون النص دالاً على معنى واحد، واضح، ولا يحتمل غيره، مثل: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾(٢٥).

ويقول أيضاً في تقسيم النصوص: نصوص قطعية الدلالة، بحيث لا تحتمل إلا معنى واحداً، وقطعية الثبوت والوصول...كما هو الحال في القرآن الكريم كله، والسنة النبوية المتواترة (القولية أو الفعلية). فهذه النصوص هي التي تشكل الثوابت المحكمات القواطع، والأسس والمبادئ العامة الكلية، التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، ولا يجوز أن تختلف فيها الرؤى والاجتهادات، ولا أن تتنوع فيها الآراء والجماعات. وذلك لأن مدارك هذه الأحكام قطعية، ثبوتاً ودلالة، فلا مجال فيها للاجتهاد. وهذا هو المقصود بقول الأصوليين: (لا اجتهاد مع النص)، أي: النص القطعي، أو قصد مخالفة نص شرعي، وإن لم يكن قطعياً(٢٦).

ويقول الدكتور (الزلمي): القرآن قطعي الثبوت... أما دلالته على الأحكام، فقد تكون قطعية، وقد تكون ظنية. تكون دلالة النص قطعية، إذا لم يحتمل أكثر من حكم (أو: معنى) واحد. ومن أمثلة الدلالات القطعية للآيات القرآنية:

أ- قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ...﴾ النساء/١٢. فدلالة هذه الآية على أن نصيب الزوج النصف، إذا لم يكن لزوجته فرع وارث، والربع، إذا كان لها فرع وارث... دلالة قطعية، غير قابلة للاجتهاد والتعديل والتبديل، مهما تطورت الحياة، وتغير الزمان والمكان.

ب ـ قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾النور/٢. يدل على أن عقوبة جريمة الزنا – إذا توافرت أركانها وشروطها، وانتفت موانعها: مائة جلدة– قطعية، غير قابلة للاجتهاد والتخفيف والتشديد(٢٧).

أما الأقسام الثلاثة الأخرى، فهي: نصوص قطعية الدلالة، ظنية الثبوت، أو العكس. أو ظنية الثبوت والدلالة معاً. ولا نفصل في تلك الأقسام، لأننا نقتصر الحديث عن الثوابت والقطعيات، دون المتغيرات والظنيات.

وهذه الأقسام الثلاثة ـ حسب الاستقراء ـ هي التي تشكل الحصة الكبرى من نصوص الشريعة، التي تقبل الاجتهاد والنظر والآراء المختلفة، كما قال (إمام الحرمين) سابقاً، وأكده إمام علم المقاصد (الشاطبي)، الذي قال: أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة، أو المتن والدلالة معاً(٢٨).

ولا يجوز أن ينكر شخص، أو جهة، على من اجتهد فيها، إذا كان متمكناً من أدوات الاجتهاد، لأن هذه النصوص تندرج في إطار المتغيرات، التي تخضع لتجديد الفهم لها، تبعاً لتطورات الحياة، ومستجداتها، وتغير الوقائع، وملابساتها.

٥- لا اجتهاد مع النص القطعي

يتبين مما سبق، أن القسم الأول من النصوص لا يقبل أبداً الاجتهاد والنزاع الذي يؤدي إلى فهمٍ وحكمٍ غير الذي نطق به النص الشرعي، وهو الذي يجب العمل بمقتضاه، من غير تأويل ولا تعديل ولا نسخ أو إلغاء، مهما تطورت الظروف، وتغيرت الأحوال.

ودور الاجتهاد والعقل هنا محصور في الفهم، وفي بيان الأركان والشروط المطلوبة للتطبيق، ونحو ذلك، وهذا ما يسمى بالاجتهاد لأجل فهم النص وتنزيله على الوقائع. وهذا ـ أي القسم الأول ـ هو المقصود بقول الفقهاء: (لا اجتهاد مع النص)، أي: لا يجوز الاجتهاد مع وجود نص قطعي الدلالة والثبوت، حيث لا يجوز البحث عن خلافِ مؤداه ومحتواه، كما هو الحال في النصوص الدالة على الأركان الخمسة، والحدود، والثوابت، في العقيدة، والفروع(٢٩).

وهذا الفهم لطبيعة النصوص من أبجديات علم أصول الفقه وقواعد الاجتهاد، التي لا ينكرها إلا الجاهلون لطبيعة الشريعة، والمتجرئون على تجاوز الخطوط الحمر. وذلك شأن المنهزمين نفسياً، والمنبهرين عقلياً، أمام منجزات الحضارة الغربية، الآخذين بحلوها ومرّها، وصالحها وطالحها، وصحيحها وسقيمها، وعجرها وبجرها!!.

وفيما يأتي نشير إلى كلام الأئمة من فقهاء الإسلام، وعلماء أصول الفقه، الذين أجمعوا

على حظر الاجتهاد مع وجود نص قطعي الدلالة والثبوت.

قال الإمام (الشافعي) - وهو أول من دون في علم أصول الفقه - :كل ما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيه، منصوصاً بيناً: لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل، ويُدرك قياساً، فذهب المتأول، أو القايس، إلى معنى يحتمله الخبر، أو القياس، وإن خالفه فيه غيره: لم أقل أنه يُضَيَّق عليه ضِيقَ الخلاف في المنصوص(٣٠).

وقال في موضع آخر عن القطعيات، وعن ما علم من الدين بالضرورة، فقال: وهذا الصِّنْف كلِّه مِن العلم، موجود نَصًّا في كتاب الله، وموْجوداً عامًّا عنْد أهلِ الإسلام، ينقله عَوَامُّهم عن مَن مضى من عوامِّهم، يَحْكونه عن رسول الله، ولا يتنازعون في حكايته، ولا وجوبه عليهم. وهذا العلم العام، الذي لا يمكن فيه الغلط مِن الخبر، ولا التأويلُ، ولا يجوز فيه التنازعُ(٣١).

وعبّر الإمام (الغزالي) عن ذلك بأوضح عبارة، فقال: المجتَهَد فيه: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي... وإنما نعني بالمجتَهَد فيه، ما لا يكون المخطئ فيه آثماً. ووجوب الصلوات الخمس، والزكوات، وما اتفقت عليه الأمة، من جليات الشرع، فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محل الاجتهاد(٣٢).

وتبعه في نفس المعنى والعبارة - تقريباً- الإمام (الزركشي) فقال: المجتهد فيه، وهو كل حكم شرعي عملي، أو علمي، يقصد به العلم، ليس فيه دليل قطعي(٣٣).

وكذلك المفسر والأصولي والفيلسوف الإمام (الرازي)، الذي قال: المجتَهَد فيه: هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع... واحترزنا بقولنا: ليس فيه دليل قاطع، عن وجوب الصلوات الخمس، والزكوات، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع(٣٤).

وكذلك الفقيه والأصولي الإمام (الآمدي)، قال: وأما ما فيه الاجتهاد، فما كان من الأحكام الشرعية دليله ظني - أي ما عدا القسم الأول -. قولنا: "دليله ظني"، تمييز له عما كان دليله منها قطعياً، كالعبادات الخمس، ونحوها، فإنها ليست محلاً للاجتهاد فيها، لأن المخطئ فيها يعد آثماً. والمسائل الاجتهادية ما لا يعد المخطئ فيها باجتهاده آثماً(٣٥).

وأيضاً العالم الحنبلي المشهور (أبو الحسن المرداوي)، الذي قال: لا اجتهاد في القطعيات(٣٦).

وأكده أيضاً الفقيه الحنبلي (ابن حمدان)، فقال: كل حكم يثبت بدليل ظني، فهو

اجتهادي، إذ لا اجتهاد مع القطع،(٣٧) أي مع الدليل القطعي.

وهذا النوع من الدليل القطعي من الجانبين، في النصوص، هو الذي سماه (ابن تيمية) بالشرع المنزل، وهو ما شرعه الله ورسوله من الأقوال والأعمال، مما ليس للاجتهاد فيه مجال(٣٨).

قال (ابن تيمية): لفظ الشرع يقال في عرف الناس، على ثلاثة معان:

الأول:الشرع المنزل: وهو ما جاء به الرسول. وهذا يجب اتباعه، ومن خالفه وجبت عقوبته.

والثاني: الشرع المؤول: وهو آراء العلماء المجتهدين فيها، كمذهب مالك، ونحوه. فهذا يسوغ اتباعه، ولا يجب، ولا يحرم، وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به، ولا يمنع عموم الناس منه.

والثالث: الشرع المبدل: وهو الكذب على الله ورسوله ﷺ، أو على الناس، بشهادات الزور، ونحوها، والظلم البين. فمن قال إن هذا من شرع الله، فقد كفر بلا نزاع(٣٩).

وتبعه في ذلك تلميذه (ابن القيم)، فقال: إن ألفاظ القرآن والسنة ثلاثة أقسام:

١ـ نصوص لا تحتمل إلا معنى واحداً.

٢ـ وظواهر تحتمل غير معناها، احتمالاً بعيدا مرجوحاً.

٣- وألفاظ تحتاج إلى بيان، فهي بدون البيان عرضة الاحتمال.

فأما القسم الأول، فهو يفيد اليقين بمدلوله، قطعاً، كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَاماً﴾العنكبوت/١٤. فلفظ الألف لا يحتمل غير مسماه، وكذلك لفظ الخمسين ... وقوله: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾المجادلة/٤. .. وقوله: ﴿يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾(٤٠).

وأظن فيما سقته من كلام أئمة الفقه، وأصوله، كفاية لمن احترم تخصصه، وشخصيته، وتواضع لمن هم أعلم منه، وأدرى، بجوهر الشريعة، ومقاصدها، وأسرارها. وإلا فلو أردتُ سرد ما في كتبهم في بيان هذا الجانب، لما اتسع المجال لذلك. ثم إن من يريد أن يعاند ويكابر، لو تنزلت عليه الآيات المبينات تترى، لما اقتنع بالحق، ولا استسلم للصواب.

٦- الاجتهاد المقبول والمرفوض

لا شك أن الاجتهاد في الشريعة قسمان: مقبول ومرفوض. وقد بين ذلك الإمام (الشاطبي) في (الموافقات)، فقال: الاجتهاد الواقع في الشريعة، ضربان:

أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله، الذين اضطلعوا بمعرفة ما

يفتقر إليه الاجتهاد. والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه..(٤١).

والاجتهاد المقبول، أو المعتبر، في الشرع، يمكِّن صاحبَه من الحصول على أجرين، إذا أصاب: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة. أو على أجر واحد ـ أجر الاجتهاد ـ إذا أخطأ. وفي كلا الحالين، هو مأجور غير مأزور.

وهو ما بينه رسول الله ﷺ، في الحديث الذي رواه (الشيخان)، من حديث عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)(٤٢).

لكن هذا الثواب، أو الأجر، لا يستحقه إلا من كان اجتهاده مقبولاً ومعتبراً شرعاً، ولا يكون ذلك إلا لمن توافر فيه شرطان:

الشرط الأول: أن يكون الشخص متمكناً من أدوات الاجتهاد، وشروطه، التي بينتها كتب أصول الفقه.(٤٣)

فليس الاجتهاد أمراً سهلاً، ولا ميداناً متاحاً، حتى يرتاض فيه كل أحد. فلو مارس الاجتهاد من لم يستكمل أدواته، فقد أخطأ، وأثم، ولو أصاب، لأنه اقتحم مقاماً ليس له، واغتصب حقاً لغيره.

الشرط الثاني: أن يكون الاجتهاد فيما يجوز فيه الاجتهاد، وهو النصوص الظنية، غير المجمع عليها. أما النصوص القطعية، أو الظنية المجمع عليها، فلا تقبل الاجتهاد.

وقد لخص الأصوليون هذين الشرطين بعبارة موجزة معبرة، فقالوا: الاجتهاد المقبول هو: الاجتهاد الصادر من أهله، الواقع في محله.

وعلى ذلك، فإذا انعدم هذا الشرطان، أو أحدهما، في أية عملية اجتهادية، ردّ الاجتهاد، وما نتج عنه من معطيات، على صاحبه. بل لا يمكن أبداً ـ في نظري ـ أن نسمي تلك المحاولة اجتهاداً، إلا على سبيل المجاز والاستعارة، أو التهكم والاستهزاء.

وإذا توفر الشرطان، كانت عملية الاجتهاد، ومعطياته، مقبولة شرعاً، وصاحبه غير محروم من الأجر، أو الأجرين.

قال الإمام (الغزالي): والإثم ينتفي عن كل من جمع صفات المجتهدين، إذا تم الاجتهاد في محله، فكل اجتهاد تام، إذا صدر من أهله، وصادف محله، فثمرته حق وصواب(٤٤).

ثم في موضع آخر، حصر الأمور التي يسند الخطأ إلى من يدعى الاجتهاد، وإن كان صائباً، في أربعة أمور، فقال: أن يصدر الاجتهاد من غير أهله، أو لا يستتم المجتهد نظره، أو يضعه في غير محله، بل في موضع فيه دليل قاطع، أو يخالف في اجتهاده دليلاً قاطعاً... وإنما ينتفي الخطأ، متى صدر

الاجتهاد من أهله، وتم في نفسه، ووضع في محله، ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع(٤٥).

وسار على نفس النمط (الشاطبي)، فقال: فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي، من نص متواتر، أو إجماع قطعي في حكم كلي. ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني – والأدلة الظنية متفاوتة: كأخبار الآحاد والقياس الجزئية– فأما المخالف للقطعي، فلا إشكال في اطراحه(٤٦).

أما الاجتهاد المرفوض، فهو: الاجتهاد الذي صدر ممن ادعاه، وهو غير متأهل له، أو الاجتهاد الذي صدر من أهله، لكنه وقع في مقابل دليل قطعي، لا يحتمل إلا معنى واحداً.

وبناء على ذلك، فإن صاحب الاجتهاد غير المقبول، قد ارتكب أمراً محرماً، ويتحمل هو إثمه و وزره. لأن ذلك ليس اجتهاداً، بالمعنى الحقيقي لمفهومه. وإنما حقيقته – كما قال الشاطبي– رأيٌ بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى. فكل رأي صدر على هذا الوجه، فلا مرية في عدم اعتباره، لأنه ضد الحق الذي أنزل الله، كما قال تعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم﴾المائدة/ ٤٩(٤٧).

وصرح بذلك الإمام (الغزالي)، فقال: لا تأثيم في محل الاجتهاد، ومن خالف الدليل القطعي، فهو آثم(٤٨).

وقال في موضع آخر: والمخطئ في القطعيات آثم....فالقطعية منها ـ أي قطعيات الفقه ـ وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقة، والشرب، وكل ما علم قطعاً من دين الله، فالحق فيها واحد، وهو المعلوم، والمخالف فيها آثم.

وتبعه الأصولي الحنفي الإمام (عبد العزير البخاري)، بقوله: ومخالفة الدليل القطعي حرام، والدعوة إليه واجبة، كالدعوة إلى العمل بالكتاب والسنة والإجماع(٤٩).

ثم نضيف إلى ذلك، أن الأدلة القطعية في الشريعة، ليست خافية على من يريد أن يقف عليها، من أهل العلم، بل هي واضحة وضوح الشمس، حسب المعيار الذي وضعه علماء أصول الفقه، وسبق أن نقلناه عنهم.

وهذا ما صرح به الفقيه والفيلسوف الإمام (ابن رشد)، فقال: فإن الدليل القطعي قلما يخفى على أحد، ممن بلغ رتبة الاجتهاد، وإنما يتصور خفاؤه، لهوى، أو هوادة، أو لشيء على خلافه، أو غير ذلك من العوارض النفسية. ولهذا مراتب، بحسب مراتب الأدلة، ولذلك يكفر في بعضها، ويؤثم في بعض. ومدرك هذا التفاوت: الشرع(٥٠).

وبما أن النص القطعي يفيد، بعبارته نفسها، العلم واليقين، بمدلوه ومغزاه، من غير حاجة إلى غيرها – كما يقول علماء الأصول –،

فإنه في النتيجة لا يقبل أبداً الانحراف بمفهومه، عما دل عليه منطوقه، بأي شكل من الأشكال، كالتأويل والتعديل والتخصيص والنسخ والإلغاء، ونحو ذلك.

قال الإمام (السبكي): الدليل القطعي: ما يفيد العلم اليقيني(٥١).

وقال في موضع آخر: الدليل القطعي لا يحتمل الصرف عما دلّ عليه، بوجه من الوجوه، لا بالتخصيص، ولا بالتأويل(٥٢).

والسبب الذي يدفع من يحاول الاجتهاد من غير أدوات، أو في مقابل القطعيات، هو: الهوى، وشهوة الشهرة، وحب الظهور، والإعجاب بمصطلحات التجديد والابتكار، والانبهار بمعطيات حضارة العصر.

وفي هذا السياق يقول الإمام (الشاطبي): أن يُعتَقَد في صاحبه - أي صاحب الاجتهاد-، أو يعتقد هو في نفسه، أنه من أهل الاجتهاد، وأن قوله معتد به. وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة، وأصولها العامة، كانت من أصول الاعتقادات، أو الأعمال. فتراه آخذاً ببعض جزئياتها، في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له، ببادئ رأيه، من غير إحاطة بمعانيها، ولا راجع رجوع الافتقار إليها، ولا مسلم لما روي عنهم في فهمها، ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها، كما قال تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾النساء/٥٩. ويكون الحامل على ذلك، بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح، واطراح النصفة ـ الإنصاف ـ، والاعتراف بالعجز، فيما لم يصل إليه علم الناظر. ويعين على هذا، الجهل بمقاصد الشريعة، وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد، باستعجال نتيجة الطلب. فإن العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك، مع العلم بأنه مخاطر(٥٣).

٧- أنواع الثوابت أو القطعيات في الإسلام

ومما سبق عرضه، وكذلك مما سيأتي من كلام أهل العلم، من القدامى والمحدثين، يتبين لنا أن ثوابت الإسلام تنقسم إلى ثلاثة أقسام، أو ثلاثة منظومات:

المنظومة الأولى: الأحكام التي وردت فيها نصوص قطعية، لا تحتمل إلا معنى واحداً، ولا تقبل الجدل والنقاش.

وموارد هذه الأحكام، هي نصوص القرآن الكريم، والسنة المتواترة، التي لا تدل إلا معنى واحداً، وهو ما حمله النص القطعي، وأوضحه.

وهذه المنظومة تتسع لعدة مجموعات متنوعة:

١ــ مجموعــة أصــول العقائــد، وشــعائر العبــادات، الــتي تســمى بأركــان الإيمــان والإسلام، وما يتعلق بهما، مما ورد بـه نـص قطعي محكم. كالإيمان بالله، وكتبـه، ورسـله، واليوم الآخـر.. وكـذلك وجـوب الصـلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وغير ذلك.

٢ــ مجموعــة أمهــات الفضــائل والقــيم والأخــلاق، الــتي أجمعــت عليهــا الشــرائع السماوية، والتجمعات البشـرية، ولا يختلـف عليها عقلان مستويان. وذلك، كإقامة العدل والحريــة والكرامــة، ومنــع الظلــم والبغــي والإكراه والإهانة، وأمثالها، التي وردت فيهـا عشرات النصوص القطعية الثابتة.

٣ـ مجموعة المبادئ والقواعد، الـتي وردت بشأنها عشرات النصوص، وتنضوي تحتها مـا لا يحصى من الجزئيـات. كمبـدأ الشـورى في اختيار الحاكم، ومبدأ توزيـع الثـروة، وعـدم تداولها في أيـدي قليلـة، ومبـدأ لا ضـرر ولا ضرار، ومبدأ رفع الحرج، ومبدأ الضـرورات تبـيح المحظـورات، وغـير ذلـك مـن المبـادئ والقواعد، التي تستنبط منهـا مئـات الفـروع والجزئيات.

٤- مجموعة التشريعات التي لا تتغير بـتغير الزمــان والمكــان والأحــوال والأشــخاص، وجاءت فيها نصوص شرعية قطعيـة محكمـة. وذلــك كالأحكــام المتعلقــة بــالأحوال الشخصية، كتحـريم المحرمـات مـن النسـاء، المنصوص عليها في القرآن الكريم، أو أنصـبة المواريــث المحــددة، أو الاحكــام المتعلقــة بالتشــريع الجنــائي الإســلامي، كعقوبــات الجرائم، التي نص القرآن عليها، والمعروفة في الفقـه الإسـلامي بــ(الحدود): كحـد الزنـى (مائة جلدة)، أو حد السرقة (قطع اليـد)، أو حد القذف (ثمانين جلـدة). ومصـطلح الحـدّ هو: العقوبة المحددة شرعاً.

وفي سـياق الحـديث عـن المنظومـة الأولى، يقول العلامة (يوسف القرضاوي): منطقـة لا يدخلها الاجتهاد بتغيير أو تعـديل أو تـرجيح أو تضعيف، وتلك منطقة (القطعيـات)، الـتي يثبت الحكم فيها بنصـوص قطعيـة في ثبوتهـا - أي بقرآن، أو سـنة متـواترة-، قطعيـة في دلالتها، بحيث لا يختلـف فقيهـان في فهمهـا، وذلـك كفرضـية الأركــان الخمســة، مــن: الصـلاة والزكـاة والصـوم والحـج، وتحـريم الزنى، والخمر، والربا، وتحـريم الـزواج مـن الأمهات والأخوات... وكون الذكر له حـظ الأنثيين...وكون الزوجة لها الربع من مـيراث زوجها، إن لم يكن له ولد، ولها الثمن إن كان له ولد. ونحو ذلك من الأحكام القطعية، التي جاءت بها محكمات النصوص، وأجمعت عليها الأمة، وتلقتها بالقبول جيلاً إثـر جيـل.. فـلا يجوز أن يوضع شيء من هذه الأمور القطعيـة موضع الجدل والنقاش(٥٤).

ووافقه الدكتور (علي القره داغي)، في حقيبته الاقتصادية، فقال: فهذه النصوص هي التي تشكل الثوابت المحكمات القواطع، والأسس والمبادئ العامة الكلية، التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، ولا يجوز أن تختلف فيها الرؤى والاجتهادات، ولا أن تتنوع فيها الآراء والجماعات. وذلك لأن مدارك هذه الأحكام قطعية، ثبوتاً ودلالة، فلا مجال فيها للاجتهاد.

وهذا هو المقصود بقول الأصوليين: (لا اجتهاد مع النص)، أي: النص القطعي، أو قصد مخالفة نص شرعي، وإن لم يكن قطعياً. ويدخل في هذه الثوابت: النصوص القواطع، والكليات العامة، والمبادئ العامة: مبادئ العدل والإحسان والرحمة، وكرامة الإنسان، ومبدأ الحرية، وتحريم القتل بدون حق، وأكل أموال الناس بالباطل، والاعتداء على الأعراض، ونحوها...(٥٥).

المنظومة الثانية: الأحكام المأخوذة من الأدلة الظنية، كأحاديث الآحاد، لكن أجمعت عليه الأمة: (الإجماع الصحيح الأصولي)، حيث أصبح الحكم الظني، حكماً قطعياً من الثوابت، لأن الإجماع نقله من دائرة القسم الثاني، إلى نطاق القسم الأول (أي القطعيات)، مثل: الإجماع على أن (الجدة) لها السدس، الثابت بحديث الآحاد. وكذلك: الإجماع على تحريم الجمع بين المرأة مع عمتها، أو مع خالتها، الثابت – أيضاً– بحديث الآحاد.

ولكن الإجماع القائم على العرف، أو المصالح، ليس من الثوابت، من حيث المبدأ، بل يمكن تغييره باجتهادات معتبرة، تضاهيه، أو تتفوق عليه(٥٦).

وفي هذا الصدد قال الإمام (أبو العز) شارح الطحاوية: وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، عملاً به، وتصديقاً له، يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر. ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع، كخبر (عمر بن الخطاب) (رض): (إنما الأعمال بالنيات).. وخبر (أبي هريرة): (لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها)، وكقوله: (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب)، وأمثال ذلك(٥٧).

وسبقه فيما قال (أبو العز)، (ابن تيمية)، حيث قال: وخبر الواحد، المتلقى بالقبول، يوجب العلم عند جمهور العلماء.. فإنه – وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن– لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث، على تلقيه بالتصديق، كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه، على حكم، مستندين في ذلك إلى ظاهر، أو قياس، أو خبر واحد، فإن ذلك الحكم يصير قطعياً..(٥٨).

ويقول الدكتور (صلاح الصاوي)، في حديثه عن الثوابت: وخلاصته النص الصريح الذي لا معارض له، أو الإجماع الصريح الذي لا منازعة في ثبوته، إلا منازعة تعود من قبيل الزلة، أو الفلة، التي لا يعتد بها، ولا يعول عليها(٥٩).

وأكدَّ هذا النوع من الثوابت الدكتور (مصطفى الزلمي)، فقال: فائدة الإجماع في حالة كون السند نصاً، هي أن النص يصبح، بواسطة الإجماع، دليلاً قطعياً على حكمه، وإن كان ظني الدلالة، أو ظني الثبوت، في أصله.(٦٠)

ولهذا كان بعض العلماء يقول: إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة(٦١).

وجعل الإمام (السيوطي) ذلك، قاعدة عامة من قواعد الفقه الكلية، فقال:(القاعدة الخامسة والثلاثون: لا يُنكَر المختلف فيه، وإنما ينكر المجمع عليه)(٦٢).

المنظومة الثالثة: إن بعض الأحكام تتوارد عليها مجموعة من الأدلة الظنية، وتلقتها الأمة الإسلامية بالقبول. فهذه الأحكام أيضاً بمثابة المجمع عليها، التي لا يجوز مخالفتها. فهذه الأدلة في مفرداتها ظنية، ولكن في مجموعها، ومعاضدة بعضها لبعض، وتلقي الأمة لها بالقبول، تصبح قطعية، أو بمثابة القطعية، فلا يجوز مخالفتها(٦٣).

٨- أهمية الثوابت أو القطعيات في الإسلام

وهذه الثوابت، أو القطعيات، هي بمثابة الحجر الاساس للإسلام، التي تبنى عليها الفروع والجزئيات، وتدور حولها المتغيرات، والمستجدات، التي تطرأ على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها.

كما أنها بمثابة قطب الرحى، والقواسم المشتركة، التي يجب أن تلتف حولها الأمة الإسلامية، بمختلف مذاهبها وطرائقها.

يقول الدكتور (القرضاوي)، في أهمية الثوابث: الثابت في الدِّين: العقائد، والشعائر العبادية، والقيم، والفضائل، والأحكام القطعية، التي عليها تجتمع الأمة، وتتجسد فيها وحدتها العقدية والفكرية والشعورية والعملية، وهي تمثل ثوابت الأمة، التي لا يجوز اختراقها، ولا تجاوزها. وربما كانت هي قليلة جداً، ولكنها مهمة جداً. أما معظم أحكام الشريعة، فهي ظنية، وهي قابلة للاجتهاد والتجديد واختلاف الآراء، وفيها يتغير الاجتهاد، وتتغير الفتوى، بتغير الزمان والمكان والعرف والحال(٦٤).

وكذلك، فإن الثوابت هي بمثابة الحصن الحصين، الذي يحمى الأمة الإسلامية من الانصهار والذوبان في بوتقة الحضارة الغالبة، التي تحاول جاهدة النيل من كيانها الذاتي،

واستقلالها العقدي والفكري، وتميزها التشريعي والقانوني.

وكما أن الإنسان في كل العصور، له ثوابته - بدون شك - ويتطور من خلال المتغيرات، وهو كائن تحميه الثوابت، من الانصهار في بوتقة الانحلال، وتحفظه من الانهيار والضعف والانكسار.

كذلك الشريعة، التي أنزلها اللطيف الخبير بهدايته، فيها الثوابت التي لا تتغير. فقد أودع الله تعالى في شريعته عناصر الثبات والخلود، وعناصر التطور والمرونة والسعة معاً: فهي الثبات، من حيث المصادر الأصلية النصية القطعية، وهي المرونة والتطور، من خلال الاجتهاد ومصادره. وهي الثبات، من حيث المقاصد والأهداف والغايات، وهي المرونة، من حيث الوسائل والآلات والأساليب. وهي الثبات، من حيث الأصول والكليات والقواعد العامة، وهي المرونة والتطور، من حيث الفروع والجزئيات. وهي الثبات، من حيث القيم الدينية والأخلاقية، وهي المرونة والتطور، من حيث الشؤون الدنيوية والعلمية(٦٥).

وبهذا المزية الجامعة بين الثبات والمرونة والتطور، يستطيع المجتمع المسلم أن يعيش ويستمر ويرتقي، ثابتاً على أصوله وقيمه وغاياته، متطوراً في معارفه وأساليبه وأدواته. فبالثبات يستعصي المجتمع المسلم على عوامل الانهيار والفناء والذوبان في المجتمعات الأخرى... وبالمرونة يستطيع هذا المجتمع أن يكيّف نفسه، وعلاقته، حسب تغير الزمن..(٦٦).

وأيضاً، فإن الشريعة الإسلامية إنما كتب لها الخلود والبقاء والديمومة - على تطور الإنسان، وتجدّد الأزمان، وتبدل الأحوال - لأنها تتضمن الثوابت والمتغيرات، القطعيات والظنيات، ولم تُصَغ نصوصها وأحكامها كلها على وتيرة واحدة، بأن تكون كلها قطعيات وثوابت، أو كلها ظنيات ومتغيرات.

وقد ذكر الدكتور (مصطفى الزلمي) شروط الأحكام العملية الجزئية، التي توصف بالخلود، فقال:

أولها: أن ترد بدليل قطعي الثبوت، كالكتاب الكريم، والسنة المتواترة.

ثانيها: أن ترد بدليل قطعي الدلالة، أي: لا يحتمل النص، الذي ورد فيه الحكم، إلا معنى واحداً محدداً.

ثالثها: أن ترد بتفصيل دقيق، وليس إجمالياً.

وقد تناول كتاب الله، وسنة رسوله، العبادات، وكثيراً من مسائل الأحوال الشخصية، وبعض الجرائم، وعقوباتها، بتفصيل دقيق، يستعصي على التغيير، بحيث ينبغي وصف أحكامها بالثبات المطلق، لأنها تستند إلى أصل تشريعي قطعي الثبوت(٦٧).

٩- الحكمة من وجود الثوابت والمتغيرات (القطعيات والظنيات)

وهذا من حكمة الله تعالى البالغة، فلو شاء - جلّت قدرته - أن يجعل كتابه كله نصوصاً قطعية محكمة، لا تحتمل إلا معنى وحكماً واحداً، لفعله سهلاً ميسوراً. كما لو أراد أن يجعله جميعه نصوصاً ظنية تحتمل أكثر من معنى، لكان قادراً عليه، بلا ريب.

لكنه سبحانه وتعالى - رحمة بعباده - جعل نصوص الشريعة قسمين:

بعضها نصوص قطعية محكمة، حتى لا ينفرط عِقد الشريعة، وتنهشها الأهواء والآراء المختلفة.

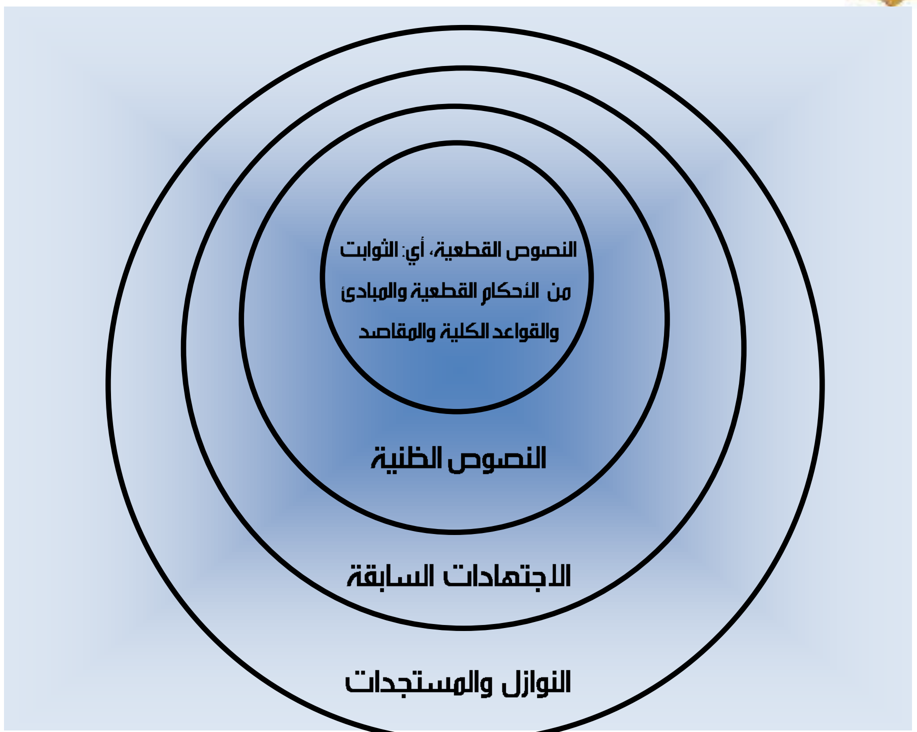
وغالبها: نصوص ظنية، حتى تتفاعل معها عقول المجتهدين، مستكشفة الأحكام التي تلبّي مصالح الخلق، وتراعي مقاصد الخالق، ومستلهمة - في الوقت ذاته- الرشد والبصيرة، من الثوابت والقطعيات الموجودة، حتى يرفع الحرج والمشقة عن الأمة، وتسير عملية الاجتهاد على خطى ثابتة، وعلى علم ودراية.

وفي هذا الصدد، يقول الإمام (الشاطبي): فإن الله تعالى حكم بحكمته، أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، ومجالاً للظنون. وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف(٦٨).

وفي نفس المضمون تقريباً، وإن اختلفت العبارة، قال الإمام (الزركشي): اعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية، قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد، لقيام الدليل - أي: القاطع - عليه(٦٩).

وفيما يأتي صورة تقريبية للنصوص العامة، والمبادئ والقواعد العامة، ومقاصد الشريعة، والنصوص الظنية(٧٠).





وبهذا الفكر المتوازن، والرؤية الوسطية – بعيداً عن التشديد، المتمثل في توسيع دائرة الثوابت، بحجة الحفاظ على الإسلام، وتجنباً عن التسيب المتمثل في تضييق نطاق الثوابت بل، وتجريفها – نستطيع صون الشريعة الإسلامية من معاول الهدم الثلاثة: (تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)، ونتمكن من إقناع الناس – حكاماً ومحكومين– بأن الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. وبالتالي نحاول – تدريجاً – التحرر من ضغط الواقع المحرف، الذي فرض على مجتمعاتنا من غير إرادتها، ومحاصرة القوانين الوضعية، المخالفة لثوابت الشريعة الإسلامية، إلى أن يتم طردها من منظومة القوانين التشريعية للبلاد❑

الهوامش:

(١)يراجع: فوائد البنوك هي الربا المحرم للقرضاوي (ص١٣٧ وما بعدها).

(٢)كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/ ١٦٠).

(٣)صحيح البخاري(٣/ ١٢٧٤) صحيح مسلم (٨/ ٥٧).

(٤)مقدمة ابن خلدون (ص٧٣).

(٥)المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١/ ٨٠) لسان العرب (٢/ ١٩).

(٦)مقاييس اللغة (١/ ٣٩٩).

(٧)تفسير الطبري (١٢/ ٢١٢).

(٨)تفسيرالقرطبي (٧/ ١٢٨).

(٩)تفسير الزمخشري (١/ ٣٣٧- ٣٣٨).

(١٠)أصول الشاشي (ص٨٠).
(١١)البرهان في أصول الفقه (١/ ١٥٥).
(١٢)المستصفى (ص٨٥).
(١٣)الفصول في الأصول (١/ ٣٧٧).
(١٤)الموافقات (٣/ ٣٠٩).
(١٥)بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/٤٧٤).
(١٦)ينظر على سبيل المثال: أصول السرخسي (١/١٦٥) كشف الأسرار للبخاري (٢/ ٣٤)أصول الفقه للزلمي (ص٤٣٢-٤٣٣).
(١٧)أصول السرخسي (١/ ١٦٥-١٦٦).
(١٨)الموافقات (٢/ ٨٠).
(١٩)البرهان في أصول الفقه (٢/ ٣٧).
(٢٠)البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣-١٥).
(٢١)الموافقات (٣/ ٣٠٥).
(٢٢) شريعة الإسلام صالح للتطبيق في كل زمان ومكان (ص١٠٥).
(٢٣)الحقيبة الاقتصاية للقره داغي (١/٢٧).
(٢٤)كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٨٤) أصول الفقه للزلمي (ص٤٣٧) الحقيبة الاقتصاية للقره داغي (١/١٩).
(٢٥)الحقيبة الاقتصاية للقره داغي (١/٤٩).
(٢٦)الحقيبة الاقتصاية (١/١٩).
(٢٧)أصول الفقه للزلمي (ص٣٣-٢٤).
(٢٨)الموافقات (٢/ ٨٠).
(٢٩)الحقيبة الاقتصاية للقره داغي(١/٤٩-٥٠):
(٣٠)الرسالة للشافعي (١/ ٥٦٠).
(٣١)الرسالة للشافعي (١/ ٣٥٨).
(٣٢)المستصفى (ص: ٣٤٥).
(٣٣)البحرالمحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٦٥).
(٣٤)المحصول للرازي (٦/ ٢٧).
(٣٥)الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٦٤).
(٣٦)التحبير شرح التحرير (٨/ ٣٨٦٦).
(٣٧)صفة الفتوى (ص٥٣).
(٣٨)الثوابت والمتغيرات للصاوي:(ص٣١).
(٣٩)مجموع الفتاوى (٣/ ٢٦٨).
(٤٠)الصواعق المرسلة لابن القيم (٢/ ٦٧٠).
(٤١)الموافقات (٥/ ١٣١).
(٤٢)صحيح البخاري (ص٣٦٦٢) صحيح مسلم (٥/ ١٣١).
(٤٣)يراجع: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (٨/ ٢٢٩وما بعدها) الموافقات (٥/ ٤١ وما بعدها).
(٤٤)المستصفى (ص: ٣٤٧).
(٤٥)المستصفى (ص: ٣٦١).
(٤٦)الموافقات (٥/ ١٣٩).
(٤٧)الموافقات (٥/ ١٣١).
(٤٨)الصواعق المرسلة لابن القيم (٢/ ٦٧٠).
(٤٩)كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/ ٢٢١).
(٥٠) الضروري في أصول الفقه (ص: ١٤١-١٤٢)
(٥١)الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ٢١٠).
(٥٢)الإبهاج في شرح المنهاج (٢/ ٣٢٥).
(٥٣)الموافقات (٥/ ١٤٢- ١٤٣).
(٥٤) شريعة الإسلام للقرضاوي (ص١٠٥-١٠٦).
(٥٥)الحقيبة الاقتصادية (١/١٩).
(٥٦)الحقيبة الاقتصادية (١/٢١) بتصرف.
(٥٧)شرح الطحاوية (ص: ٣٤١-٣٤٢).
(٥٨)مجموع الفتاوى (١٨/ ٤١).
(٥٩) الثوابت والمتغيرات للصاوي (ص٣١-٣٢).
(٦٠)أصول الفقه للزلمي:(ص٦٨).
(٦١)مجموع الفتاوى (٣٠/ ٨٠).
(٦٢)الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١٥٨).
(٦٣)الحقيبة الاقتصادية (١/٢١).
(٦٤)الدِّين والسياسة للقرضاوي (ص١٠٦).
(٦٥)الحقيبة الاقتصادية للقره داغي (١/٤٨).
(٦٦)مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للقرضاوي (ص٢٤٥).
(٦٧) مدخل لدراسة الشريعة للزلمي والبكري (ص٤٨).
(٦٨)الاعتصام للشاطبي(٢/ ١٦٨).
(٦٩)البحرالمحيط في أصول الفقه (٨/ ١١٩).
(٧٠)الحقيبة الاقتصادية للقر ه داغي (١/٤٢).

العلمانية وتطبيق الشريعة في العالم الإسلامي



مسعود عبد الخالق

✍ هناك فرق واضح بين دخول العلمانية في العالم المسيحي والعالم الإسلامي،لأن التعاليم المسيحية في الإنجيل لا تحتوي على الشريعة، ويعترف بذلك (الكتاب المقدس–جزء: جدول وشروح) نفسه، إذ جاء فيه حول معنى الإنجيل: "إنه يحتوي على أهم أعمال المسيح وأقواله ..."، أي يحتوي على أعمال وأقوال المسيح، وليس على الشريعة، وذلك لم يقتصر على الأناجيل الأربعة (مرقص، يوحنا، لوقا، بولص)، بل وقع الأمر نفسه مع (إنجيل برنابا)،وبهذا ترك الإنجيل فراغاً مهمّاً لكل من يريد ملئه، وكان رجال الدين يملؤونه باجتهاداتهم، وآرائهم، حسب مصالحهم. وهذه الشريعة، التي أفرزتها اجتهاداتهم، هي بحد ذاتها زيادة وبدعة في المسيحية. في الحقيقة أن ما جرى في أوروبا (العلمنة) لم يكن ثورة على المسيحية بالكامل، بل على هذه الزيادة.

وبعد الثورة على الكنيسة، وإحداث تغييرات في المسيحية، عادوا من الصراع إلى الوحدة، والموائمة بين كل من: العلمانية والمسيحية والتراث، كل في مكانه، وأدى ذلك إلى بناء حضارة جديدة ومتقدمة. هكذا دخلت العلمانية بصعوبة إلى المجتمع الأوروبي، ولكنها استقرت بسهولة فيه.

أما في المجتمع الإسلامي، فإن هناك قرآناً حياً ﴿إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون﴾، فيه عقيدة وشريعة في صلب الدين، دون فصل بينهما. وعلى الرغم من وجود جوانب من الفقه الإسلامي تفتقر إلى الدقة العلمية، لكنه في النهاية لم يترك أي فراغ في طياته، حتى تأتي العلمانية لتملأه، لذلك من الصعب إدخال العلمانية بشكل طبيعي إلى العالم الإسلامي، في ظل وجود أحكام القرآن.

وعملية (العلمنة) قد تحتاج إلى قوة خارجية

لفرضها، وزحزحة القرآن من قلوب المسلمين. لذلك ذهب كثير من الباحثين إلى الربط بين العلمانية والمشاريع الاستعمارية والصهيونية(١). والدليل على ذلك أقوال قادة الغرب حول الإسلام، والقرآن، والكعبة، والقدس، حيث لم يترددوا في قولهم إن الإسلام هو العائق الرئيس أمام المشاريع الاستعمارية. فقائد الحملة البرتغالية ضد المسلمين في الأندلس عام١٥١٥م، كان شعاره (طرد المسلمين، وإخماد النار المحمدية إلى الأبد)، كذلك قول الجنرال (اللنبي)، عند دخوله القدس عام١٩١٨م: "الآن انتهت الحروب الصليبية"(٢). وقد رفع (جلادستون) -رئيس وزراء بريطانيا – القرآن بيده مخاطباً زملاءه من الوزراء: "ما دام هذا القرآن في أيدي المسلمين، يتدارسونه، ويقبلون على العناية، لن تقوم لنا قائمة، فلا بد من العمل على انتزاع هذا الكتاب من عقولهم وقلوبهم"(٣). وقد أدركت أطراف الحرب العالمية الأولى أيضاً أهمية القرآن، كوسيلة للجهاد في ساحة القتال، لذلك اتخذت الاستعدادات اللازمة ضده(٤).

هكذا تكون العلمنة في العالم الإسلامي بحاجة إلى خطة وبرنامج معقد وطويل الأمد، وأحياناً إلى حملات عسكرية استعمارية، وغزوات فكرية وحضارية وثقافية، وأحياناً أخرى تبشيرية.

دخول العلمانية إلى العالم الإسلامي:

إن أسباب ووسائل ومبررات العلمانية في الغرب، تختلف كلياً عن الحالة الموجودة في العالم الإسلامي. حيث دخلت العلمانية إلى العالم الإسلامي من الغرب، في بداية القرن العشرين، مع الحملات العسكرية، وفي ظلِّ الظروف السيئة للعالم الإسلامي، في النواحي السياسية والاجتماعة والحضارية والعسكرية، وكالآتي:

١- انهيار الخلافة الإسلامية، وانتصار الحلفاء في الحرب العالمية الأُولى ١٩١٤-١٩١٨م.

٢- احتلال العالم الإسلامي، وتقسيمه من قبل الدول التي رفعت راية العلمانية.

٣- وفي الداخل، كانت الأمة الإسلامية تعاني من انقسام إلى قوميات وطوائف وأعراق، أدى ذلك إلى تجزئة دار الإسلام (الوطن الإسلامي)، إلى دويلات وأوطان متفرّقة.

٤- هيمنة الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية، بشكل حاد.

وبموجب قاعدة (ابن خلدون): "بأن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب"(٥)، وفي هذه الحالة (غير الطبيعية): حالة هيمنة الغرب على العالم الإسلامي، عسكرياً وسياسياً وثقافياً وعلمياً، سادت العلمانية فيه.. بعد أن كان الإسلام هو الغالب والمهيمن، وكان أنموذجاً

للتقدم والحضارة، وشاهداً على عصره. يقول (شبلي العيسمي) في هذا الصدد: "إن أول موجة من النور أضاءت أوروبا، كانت مؤلفات ابن رشد، لذا حرمت الكنيسة الاطلاع على كتبه"(٦). وجاء في الوثائق التاريخية أن ملك بريطانيا (جورج) كتب إلى (هشام الثالث)، خليفة الأندلس، وطلب منه مساعدة الطلاب البريطانيين، للتعلم في جامعات الأندلس.

استمر صعود النجم الإسلامي حتى حوالي القرن (١٧– ١٨م)، وكانت الآلة العسكرية العثمانية هي الأقوى، وبدأ التخلف الثقافي والديني والحضاري يسود العالم الإسلامي، في الوقت الذي بدأت أوروبا فيه تمر بمراحل نحو الصعود: من عصر الظلمات، إلى (العصور الوسطى)، ومنها إلى عصر النهضة وعصر التنوير، ثم العهد الحديث (العلماني). بعكس العالم الإسلامي، حيث بدأ يسير نحو النزول، وعادت رواسب الجاهلية، والثقافة الغربية والشرقية، القديمة منها والحديثة، تدخل إلى العقل المسلم، في جميع الجهات، تمهيداً لنشر العلمانية.

ونلخص أهم المراحل والمحطات التاريخية لهذه العملية التي أسهمت في نشر العلمانية في العالم الإسلامي وكالآتي:

* تاريخياً: أول حملة استعمارية يرافقها غزو فكري وثقافي، كانت هي حملة (الأسكندر المقدوني) على الشرق في القرن (٤–٣ق.م)، حيث رافقتها هيئة من العلماء، ونتج عنها الحركة المسماة فيما بعد بالهلنيستية(٧). وقد جاء في (الملل والنحل): "..لفيثاكورس تلميذان رشيدان، يدعى أحدهما (ملتسكس)، ويعرف بـ(مرزنوس)، وقد دخل (فارس)، ودعا الناس إلى (حكمة فيثاكورس)، وأضيفت حكمته إلى (مجوسية القوم). ويدعى الآخر (فلانوس)، دخل (الهند)، ودعا الناس إلى (حكمة فيثاكورس) أيضاً، وأضيفت حكمته إلى (برهمة القوم).. إلا أن المجوس أخذوا جسمانية قوله، والهند أخذوا روحانية قوله(٨). هذه الحركة تركت أثرها في الشرق الأوسط إلى المحيط الهندي، ونتيجة لذلك نجد أن أكثرية الأديان والعقائد القديمة فيها نوع من الفصل بين سلطة السماء والأرض، انعكاساً للفلسفة اليونانية. هذا الفصل عاد ودخل تدريجياً إلى العالم الإسلامي، بعد الخلافة الراشدة، مع التجارب والأفكار والعادات اللاإسلامية الأخرى، والتي كان بعضها إيجابياً مصنفاً على تجارب البشرية العلمية، والآخر سلبياً، مصنفاً على كونها بدعة في المنهج، ولكنها في النهاية فتحت الأبواب لاستيراد هذه التجارب على حساب المنهج الإسلامي، نورد بعضاً منها:

– أوّل انحراف جاء به (معاوية)، عندما غصب الخلافة، وحوّلها إلى حكمٍ وراثي.

– وفي عهد العباسيين، دخلت العادات غير الإسلامية، كما سادت الفلسفة الإغريقية على

الحياة الفكرية(٩).

- أوّل تجربة وزارية دخلت إلى الحكم الإسلامي، في عهد العباسيين في الفترة١٣٢-٢٣٢هـ، مأخوذة من فارس(١٠).

- بدأت مراكز الخلافة تتعدد، ففي وقت واحد (مثلاً) وجدت ثلاث خلافات باسم الإسلام: (العباسيون في العراق، الأمويون في الأندلس، الفاطميون في إفريقية وصقلية وجنوب إيطاليا، ثم مصر، وقسم كبير من الشام)(١١).

- بدأ هارون الرشيد يتعاون مع المرابطين المسيحيين في الأندلس، ضد الخلافة الإسلامية، وهناك حديث تاريخي حول العلاقة المشبوهة بين هارون الرشيد بـ(شارلمان)*، مباشرة، أو عبر التجار سراً. ولكن بسبب قوة الخلافة لم يتبين أثر هذه الظواهركثيراً، إلا بعد ضعف الخلافة في العهد العثماني، التي سميت فيما بعد بالرجل المريض، والتي استمرت هي الأخرى، بشكل أوسع، في اتباع سياسة الباب المفتوح والتغريب.

التغريب في عهد العثمانيين:

في عهد السلطان محمود الثاني قضى على الانكشارية سنة ١٨٢٦م، وأمر بتشكيل جيش آخر بزي عسكري على النمط الأوروبي.

تنازل السلطان عبدالمجيد عام١٨٣٩م لدستور مختلط بين الشريعة الإسلامية ومبادئ الثورة الفرنسية، بذلك جاءت أول شراكة للشريعة مباشرة.

منذ ١٨٣٠م بدأ المبعوثون العائدون من أوروبا، بترجمة كتب فولتير وروسو ومونتسيكو، في محاولة منهم لنشر الفكر الأوروبي، الذي ثار ضد الدين المسيحي في القرن ١٨.

في سنة ١٨٥٦م انضمت الدولة العثمانية إلى (العائلة الأوروبية)، وخصوصاً بعد (صلح وستفاليا) سنة ١٦٤٨م، القائم على أساس علماني.

وفي مصر (وهي ولاية عثمانية) بدأ (محمد علي) (والي مصر)- الذي تولى الحكم عام ١٨٠٥م - ببناء جيش على النظام الفرنسي(١٢)، ومنذ تلك السنة المذكورة اعتبرت إصلاحات (محمد علي) جذوراً للعلمانية، كما عمد إلى ابتعاث الأزهريين من أجل التخصص في أوروبا.

وفي تونس أنشأ (أحمد باشا باي الأول) جيشاً نظامياً، وفتح مدرسة العلوم الحربية، وفيها ضباط وأساتذة فرنسيون وإيطاليون وإنجليز.

وفي إيران- مع أنها ليست ضمن الدولة العثمانية، لكنها ضمن العالم الإسلامي- افتتحت سنة ١٨٥٢ كلية للعلوم والفنون على أساسٍ غربي.

وفي لبنان، منذ عام ١٨٦٠م، بدأت حركة

التغريب عن طريق الإرساليات. ومنها إلى مصر، في ظل حكم الخديوي إسماعيل، الذي كان هدفه أن يجعل مصر قطعة من أوروبا. وفي ١٨٦٧م زار الخديوي باريس، تزامناً مع زيارة السلطان عبدالعزيز، حينما لبيا دعوة الإمبراطور نابليون الثالث، لحضور المعرض الفرنسي العام، وكلاهما كانا يسيران في تيار الحضارة الغربية.

أما نصارى الشام، فكانوا أول من اتصلوا بالبعثات التبشيرية والإرساليات، وتلقوا الثقافة الفرنسية والإنجليزية. كماكانوا يشجعون العلمانية التحررية، وذلك لعدم إحساسهم بالولاء تجاه الدولة العثمانية، ويظهر منهم ما يدل على إعجابهم بالغرب، ودعوتهم إلى الإقتداء به، وقد ظهر ذلك في الصحف التي أسسوها، وعملوا فيها. ومن هؤلاء: (ناصيف اليازجي ١٨٠٠-١٨٧١م، بطرس البستاني ١٨١٩-١٨٨٣م)، والأخير هو أول مسيحي دعا إلى العروبة والوطنية، إذ كان شعاره (حب الوطن من الإيمان)، وأسهم في ترجمة البروتستانتية للتوراة مع الأمريكيين (سميث وكانديك)(١٣).

من الناحية العسكرية: وهي عبارة عن نكسات عسكرية أمام الغرب، في الأندلس أولاً، ثم في إفريقيا، وصولاً إلى الهند، ولكن الذي ترك أثراً بالغاً هوالفقدان التدريجي للولايات العثمانية منذ القرن (١٨)، وفق تسلسله الزمني، وكالآتي:

المجر ١٧٧٤م، مصر ١٨٠٨م، صربيا ١٨٧٠م، رومانيا ١٨٧٨، اليونان ١٨٨٢م، بلغاريا ١٩٠٨م، طرابلس (ليبيا) ١٩١١م، ألبانيا ١٩١٣م(١٤)، وكانت آثار هذه النكسات قوية ومباشرة في تعزيز الفكر العلماني، وبالمقابل تقهقر الفكر الإسلامي. أما على الجبهة الروسية، فإن الحرب ضد الدولة العثمانية في سنة ١٨٧٥م، أدّت إلى خلع السلطان، بسبب الديون الحربية، وقيام إدارة دولية للإشراف على قضية هذه الديون، وأمر سدادها.

إن أول تحدٍّ داخليّ خطير، هو بروز مسألة استقلال (لبنان) عن مركز الخلافة. والقصة كالآتي: كان النفوذ الفرنسي والإنجليزي موزعاً بين المارونيين والدروز على التوالي، وأدّى ذلك إلى فتنةٍ طائفيّة بينهما، وفي النهاية تنازل السلطان للدول الأوروبية، بمنح (جبل لبنان) نظاماً إدارياً خاصاً، يحكمه نصراني. هكذا أخذت تفلت الولايات من يد العثمانيين هنا وهناك، إمّا بالحركاتِ الداخلية، أو نتيجة غزوٍ استعماريّ، من المحيط الهندي وأفغانستان إلى المغرب والخليج العربي ومصر وشمال إفريقيا وبلاد الشام، وأخيراً وقعت الدولة العثمانية في فخ الحرب العالمية الأولى، وهزمت، ثم انهارت.

على الصعيد الفكري: وهو ليس أقل أهمية

مـن الميـدان العسـكري، فقـد عجـز الفكـر الإسلامي*عن مواجهة تحديات وأسئلة العصر. ومن جهة أخرى، استمرت التناقضات الفكرية الداخلية (بين المدارس والمذاهب الإسلامية) دون حسم، فلجأت إلى الفلسفة اليونانية في سبيل إيجاد الحلول. وقد أتت جذور هذه الأزمات من داخل الفكر الإسلامي نفسه، الذي عجز عن تفسير بعض الظواهر السياسية الغريبة، ولا سيّما الصراعات السياسية على السلطة، التي أدّت إلى نشوب الاختلاف، وسوء استخدام الدين الإسلامي، من أجل تغطية الدوافع السياسية، بخاصة بعد تمرد (معاوية) على الخلافة، ثم اغتصابها. وأدّى ذلك بدوره، إلى ابتعاد العلماء تدريجياً عن السلطة والسياسة. وهي بداية الشرخ بين: الدين والسياسة، القرآن والسلطان، العلماء والأمراء (أهل القلم وأهل السيف). وساعد هذا الشرخ على سوء الفهم لبعض الأحاديث، مثل: (..أَلا إنّ الْكِتَابَ وَالسُّلْطَانَ سَيَفْتَرِقَان، فَلا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ**)، وكذلك بعض الأقوال: "إذا رُؤي الأمراء على باب العلماء..."، وكذلك مقولة: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ..."، وهذهِ كأنها تتحدث عن الكتاب والعلماء والآخرة من جهة، وعن السلطان والأُمراء والدنيا من جهة أُخرى، وتحقّق هذا بالفعل بعد أن سيطر (معاوية) بالقوة والحيلة، وحوّل الخلافة إلى الوراثة والاستبداد، مِمّا أدّى إلى ابتعاد مجموعة من القادة والعلماء، مثل (سعد بن أبي وقاص، وأبو موسى الأشعري، وأبو أيوب الأنصاريّ...) واعتزال السياسة، وقد دفع هذا بـ(علي ابن أبي طالب) (كرّم الله وجهه) إلى أن يعلق على هؤلاء المعتزلين عن السياسة، بقوله:"هؤلاء خذلوا الحق، ولم ينصروا الباطل". هذا النفور والابتعاد عن السياسة، أدّى إلى فصلٍ تدريجي بين المفاهيم الموحدة التالية: الدنيا والآخرة، العلماء والأمراء، العقل والنقل، الشريعة والقانون، أو الدين السماوي والقانون الأرضي، سلطة الأرض وسلطة السماء، الدين والوطن، بالتالي فصل بين الإسلام والمسلمين.. واستمرت سلسلة الفصل هذه حتى شملت معظم أمور الحياة البسيطة والمعقدة، اليومية والبعيدة، وفي النهاية توجّه العلماء نحو القلم، والمنابر، والمسائل الروحية والآخروية، للأمة، ورجال السياسة (الأمراء) إلى منابر السلطة، والسيف، والأمور الدنيوية. وكان يقال أحياناً: إن الحكم للعرب، والعلم للعجم. وقد رافق ذلك ظهور مصطلح (الشعوبية)، ومنع التفكر والتعمق. لذلك نجد في التراث الإسلامي شحة في الكتب السياسية، وهبطت منزلة السياسة من (أشرف العلم)، إلى (أعوذ بالله من الشيطان والسياسة)، وقد تحقّق في العالم الإسلامي ما سُمّي بـ(اتفاق البابا– موسوليني)عام ١٩٢٩م، وأصبح المسلمون

خاضعين لحكّامهم، طيلة فترة حياتهم، ويأتي دور الدين في حالة الوفاة.

ومن جهة أُخرى، عند التقاء الثقافة بين الحضارتين (الغربية والإسلامية)، فإنه من الطبيعي أن يؤدي الأمر إلى التفاعل بينهما. في البداية كان الغرب أكثر استفادة(١٥)، وهو شيء طبيعي للغرب، وهذا لا يغيّر من معنى علمانيتهم، وجوهرها (الذي لا يلغي الدين، ولا يأخذه كمصدر وحيد)، لكن العكس ليس صحيحاً. أي أن الأمر بالنسبة للإسلام ليس طبيعياً، فإن أي أثرٍ بشري يحدث في المنهج الإسلامي يعدّ بدعةً، طالما الشريعة لا تقبل شريكاً. وهذا لا يعني أن المجتمع الإسلامي، وبنيته المعرفية والحضارية، مغلقة، بل أبواب العلم مفتوحة، ما لم يمس المنهج(١٦)، لا سيّما في فترات الضعف المعرفي، الذي لا يميز بين ما هو علمي وما هو منهجي، كما جرى في أواخر ضعف الخلافة، والهيمنة الأوروبية. وهكذا كان من السهل على الغرب تكريم كل من: ابن رشد، وابن خلدون، والغزالي، وغيرهم... لقاء ما قدّمُوه من خدماتٍ لهم، وللبشرية، وتصنيفهم ضمن العلمانيين، كتكريمٍ لهم. لكن هيمنة الفلسفة اليونانية على الثقافة الإسلامية، تعني أن الشريعة الإسلامية ناقصة، وبحاجة إلى ترتيبٍ وإكمال.. وهذا مرفوضٌ بنص الآية الكريمة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنْ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾(١٧). على الرغم من هذا، عادت الفلسفة اليونانية، والتجربة الغربية، تدقُّ أبواب الثقافة الإسلامية، منذ العصر العباسي، بشكل واسع، حتى رأينا في (رسائل إخوان الصفا)(١٨) شعارهم: "متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال"، بحجة أن الشريعة تدنس بالجهالات، فلا تغسل إلا بالفلسفة(١٩)، كذلك الأمر بالنسبة للمعتزلة، وغيرهم. والأمر لم يقتصر على التيارات الفكرية فحسب، بل وصل إلى التيارات الاجتماعية كالدروز، أو الصوفية، والشيعة والسنة، والإباضية والأشعرية... واستمرّ توسّع اعتماد العالم الإسلامي على التجارب الغربية، في نواحٍ أُخرى: علمية وتكنيكية وسياسية... ولا سيّما في فترة خلافة (الرجل المريض)، وبات التغريب دواءً لكُلِّ داء الخلافة!!

أما داخلياً: فقد جرت مظاهر مشابهة لما حدث بين العلمانية واللاهوتية في أوروبا، فقد جرى مثلاً في عام ١٧٣٧م اتفاق بين العالم الديني (محمد بن عبد الوهاب) مع (محمد بن سعود)، على أن يتولى الأول الإمامة الدينية، والثاني زعامة الدولة(٢٠)، ولا تزال هذه الاتفاقية سارية بشكلٍ غير رسمي، بعد أن ألغي عام ١٩٢٩م من قبل السعودية(٢١). ويعدّ هذا أول إقرار مجاني بالحكم العلماني، ويعترف بفصل: الدين عن السياسة والدولة، والعلماء

عن الأمراء. وقد تأسّستِ الدولة السعودية على أساسه.

وفتح الأبواب المغلقة لمثل هذهِ الدعوات، كان أخطر فيما بعد، وذلك من قبل بعض علماء الدين، وقد تمثل هذا في سياق تحليل أسباب انحطاط العالم الإسلامي، الذي قدّمه (عبدالرحمن الكواكبي)، وسجّل فيه ٨٦ سبباً(٢٢)، وفي النهاية أقرَّ صراحةً بأن الشريعة غير صالحة لكل زمان ومكان، والأجناس المختلفة. وفي كتابه (أم القرى)، يربطُ بين العروبة والإسلام، وفي بعض الأحيان يفرط، ويقول: إن العرب أنسب الأقوام لكي يكونوا قدوة(٢٣)، بذلك جدّد الدعوات الجاهلية (فضل العرب على العجم)، التي أطلقت من قبل بعض الفقهاء. ودعا بعض العلماء إلى الأسلوب العلماني في إدارة الدولة(٢٤). يقول (محمد عبده): "ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة للدعوة إلى الخير والتنفير من الشر"، وهذه الآراء قريبة من آراء كل من (سبينوزا)، و(فولتير)، وغيرهما من الثائرين على الدين في أوروبا. وبهذا الصدد يقول (شبلي العيسمي): "حركة الإصلاح الديني في القرن ١٩، التي قادها رجال الدين المتحررين، ضد شيوخ الإسلام، الذين دعموا السلطة العثمانية الاستبدادية، أمثال: الأفغاني، والكواكبي، ومحمد عبده، مهدت لانتشار المذاهب السياسية المعاصرة، كالقومية والاشتراكية والديمقراطية والعلمانية". وقد رفعت أحياناً الشعارات نفسها، أثناء الانقلاب ضد الدين، والتحوّل إلى العلمانية في أوروبا. فمثلاً عندما كان (سعد زغلول) يطرح شعارات (تعانق الهلال والصليب)، ويُردّد معه أيضاً: "الدين لله، والوطن للجميع"، وهناك قول مأثور آخر منسوب إلى (محمد عبده)، وهو: "إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل"، وهو قريبٌ من آراء كل من: هوايتهيد، وأبي العلاء المعري، وإخوان الصفاء، وابن رشد، التوفيقية. والأخير هو صاحب مقولة: "لا يوجد أي تناقض بين العقيدة الدينية والعقل، لكنه قال علينا أن نؤول الدين بما يتفق ومقتضيات العقل"(٢٥). وأخيراً صدر للشيخ (علي عبدالرازق)، شيخ الأزهر في وقتها، كتاب باسم (الإسلام ونظام الحكم)، حيث أنكر فيه وجود الدولة في الإسلام، لذلك لم يتردّد بعض الكتاب أن يصنفوا هؤلاء على الماسونية(٢٦).

هكذا دخلت العلمانية إلى العالم الإسلامي، ولا سيّما بعد هزيمة الدولة العثمانية، وانتصار الحلفاء على دول المحور في الحرب العالمية الأُولى (١٩١٤-١٩١٨م)، ودخلت المنطقة في مرحلةٍ جديدة، وهذا ما سيكون محور حلقتنا القادمة معه❑

الهوامش:

[١]- بالإضافة إلى هذا، جاء في البروتوكولات، من المادة (٢-٥) ما يماثله، وهو التنبؤ بما حدث، وكأن ماجرى في العالم الإسلامي قد تم تخطيطه من قبلهم.

[٢]- الموسوعة الميسرة: ص١٥٠.

[٣]- بني مرجة، صحوة الرجل المريض، ص١٩٩.

[٤]- للتوسع ينظر إلى الكتب التالية: عباس محمود عقاد، ما يقال عن الإسلام: ٩١. جورج كامبل، إفريقيا الإستوائية: ٢/ ٢٧٦. مايكل ريبون، النار السوداء.. حرب العصابات في روديسيا: ص٧٦-، ص١١٧. معذبو الأرض:٦. عبدالكريم العبيدي، تصفية المصالح الإمبريالية الأمريكية: ص٤٨. المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٧. إدوارد سعيد (الاستشراق Orientalism – والثقافة والإمبريالية Culture & Imperialism ,new ،1978 york 1993). روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، ص١٤٩، وص١٩٥. هاري ماجدوف، الإمبريالية من عصرالاستعمار إلى اليوم، ص٦٧. التبشير والاستعمار، ص١٠٤.

[٥]- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: د.حامد أحمد الطاهر، دار الفجر، القاهرة، ص١٩٢.

[٦]- شبلي العيسمي، العلمانية والدولة الدينية، ص٣٦.

[٧]- مصطلح يتكون من لفظين (هيلن =أجداد+ ئيست=الشرق)، ويعني التزاوج بين الثقافة اليونانية والشرقية. يذكر أن القدماء الإغريق كانوا يطلقون عن بلاد اليونان بـ(هيلاس). انظر: ويل ديورانت، أبطال في التاريخ، ص٩٦.

[٨]- أبي الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحـ: محمد عبدالقادر الفضل، بيروت، الطبعة الأولى، ج٣، ص٧٩. (كذلك يورد قصة الحضارة – ج١٣ قصة فرار كثير من الفلاسفة اليونانين في ٥٢٩م عند غلق مدارس أثينا).

[٩]- موسوعة الأديان في العالم، المشرف العام: جميل مربك، الطبعة الأصلية ٢٠٠٠، بيروت، مجـ: الإسلام، ص١٥.

[١٠]- أ.د.محمد حرب، موسوعة سفيرالتاريخ، طبعة القاهرة، ج٣، ص١٤٣.

[١١]- د.وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٤، ٢٠٠٤م، ص٦٣٠٧.

[١٢]- محمد علي كان أقرب إلى فرنسا، كما يظهر فيما بعد، عند صراعه مع الخلافة، وسيطرته على الشام. وبقرار من مؤتمر لندن سنة ١٨٦٠م أعيد إلى حيث أتى، ولم تشترك فرنسا فيه، بسبب معارضة القرارات ضد محمد علي.

[١٣]-هذه المعلومات مقتبسة من الكتب التالية: أ- الموسوعة الميسرة، ص١٤٥-١٤٧، ب- محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، ص٩١-٩٢، ج- بنى مرجة، صحوة الرجل المريض، ص١٦٥-٢٦١.

[١٤]- د.وميض جمال عمر نظمي وآخرون، التطور السياسي المعاصر في العراق، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، ص٣١-٣٢.

*- الفكر الإسلامي شبيه بالفقه الإسلامي: فالفقه هو ذلك العلم الذي يفهم الإنسان من الشريعة. أما الفكر الإسلامي، فهو ذلك العلم الذي يفهمه الإنسان من العقيدة والإيمان.

**أخرجه الطبراني في الكبير (٢٠/ ٩٠)، والصغير (١/ ٢٤٦)، وذكره ابن حجر في المطالب العالية (٤٣٤٨).

[١٥]- وتؤكّد مصادرهم أن أول شعلة أضاءت أوروبا هي كُتب ابن رشد.

[١٦]- في سبيل توضيح ذلك، انظر إلى الفرق بين المذهب والعلم، محمد باقر الصدر في كتابه (اقتصادنا).

[١٧]-سورة آل عمران،الآية: ٢٣.

[١٨]- حمل عنهم (٥١) رسالة، مركزهم البصرة، وهم معجبون بالأفكار اليونانية، لا سيّما فيثاغورس، واهتموا بالحساب أكثر. أما رسالة إخوان الصفاء في الفلسفة، فتشمل: (رياضيات المنطق، الطبيعيات، علم النفس، والأخلاق...).انظر: المعجم الشامل، المصدرالسابق، ص٣٣. ومنجد اللغة والإعلام، ص٢٨.

[١٩]- موسوعة الأديان في العالم، مجـ: الفرق الإسلامية، ص٧٨.

[٢٠]-د.صالح العابد، حركة الاستقلال العربي، رسالة ماجستير، جامعة المستنصرية، بغداد، ١٩٨٨م، ص١٢-١٣. (هذه الاتفاقية مشهورة بالتحالف الوهابي – السعودي).

[٢١]-د.أحمد الطحان، حتمية التغيير في الشرق الأوسط، دار المعرفة، بيروت، ط(١)، ٢٠٠٦م، ص٣٨٥.

[٢٢]- د.صالح .. الحركة الاستقلال العربية .. ص ٢٨ – ٢٩

[٢٣]- وهي دعوة شبيهة، من حيث الأساس، بالدعوات الفاشية والنازية والطورانية، ودعوات الأحزاب القومية العربية (مثل حزب البعث العربي الاشتراكي).

[٢٤]- شبلي العيسمي، العلمانية، ص٣٨.

[٢٥]- شبلي العيسمي، ص١٠٥. جاء في موسوعة أديان العالم: ج الدروز الموحدون، ص٤٠-٤١، جذور مسألة العقل المفرطة جاءت من القصة التالية: يورد أن الله أظهر نفسه على شكل (العلي الأعلى)، وقال للعقل: لا يدخل أحد جنتي – يقصد به الدين الصحيح- إلا بمحبتك، فمن أطاعك فقد أطاعني، ومن عصاك فقد عصاني).

[٢٦]- انظر: الموسوعة الميسرة، ص١٤٧.

مراعاة فقه الواقع في تطبيق الشريعة الإسلامية



د.أياد كامل الزيباري

✍ إن الجمود، وتغييب النفس عن الواقع، يعد من أهم معوقات نهوض الأمة الإسلامية، وعدم لحوقها بركب الأمم الأخرى، التي أحرزت السبق في أغلب المجالات.

وإن وجود طائفة من الساسة، الذين لا تربطهم بدينهم الرابطة القوية، مع وجود طائفة العلماء، الذين لا تربطهم بواقعهم الرابطة القوية، ليحدث انفصالاً كبيراً في جسم الأمة. وهذا الانفصال يحتاج إلى معرفة العلماء بالواقع، ورجوع الساسة إلى دينهم(١).

وإن واقع المسلمين اليوم يختلط فيه الحلال بالحرام، وتتعدد فيه القوانين والأنظمة المختلفة، المستقاة من تشريعات، تعود إلى فلسفات مختلفة، ليس لها علاقة بالشريعة الإسلامية، إلا في بعض المسائل التي تتعلق بالأسرة، أو ما يسمى بالأحوال الشخصية، مع تشويه بعض أحكامها. بل إن المسلمين في هذا العصر، يقفون بكل ما أوتوا من قوة، ضد أية فكرة تتجه إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ويعدونها عودة إلى الماضي، وإلى التخلف، بل ويقاتلون، ويقتلون، من أجل عدم تطبيق الشريعة الإسلامية، والواقع شاهد على ذلك. وإن المجتمع اليوم لا يمكن تسميته مجتمعاً إسلامياً، وبالتالي فلا يمكن تطبيق الأحكام الشرعية عليه دفعة واحدة، ولا بد من التدرج والرؤية.

وإذا كان من المستحيل أن يطبق هذا النظام على مجتمع لا يدين بالإسلام، فإنه من العسير تحقيق أحكام هذا القانون في مجتمع إسلامي، تكدرت فيه بعض المشارب الأسرية

والاجتماعية، وبعدت عنه في بعض النـواحي، فلا بد من إزالة هـذا الكـدر، وتقريـب هـذا البعـد، حتـى يـزاول التشـريع الإسـلامي مهمته(٢). وفي خضم هذا الواقع، لا بد لكل ربّان يريد النجاة، أن يعرف الواقع جيداً. ولقد أحسن (ابن تيمية) في هذا المجال، فقال: "تقتضي الحكمة ترجيح خير الخيرين، بتفويت أدناهمـا، ودفـع شـر الشـرين، بـالتزام أدناهمـا"(٣)، ولا يكـون هـذا إلا بمعرفـة الواقع.

مفهوم الفقه

أولاً: الفقه في اللغة:

له ثلاثة أقوال:

أحدها: مطلق الفهم.

والثاني: فهم الأشياء الدقيقة.

والثالـث: فهـم غـرض المـتكلم مـن كلامه(٤).

والفقه مصدر من الفعل: فقه، وهـو إدراك الشيء، وفهمه، والعلم به. والفقه في الأصل، هو: الفهم، وقد غلب استعماله لعلوم الدين، لشـرفها، وفضـلها، وسـيادتها علـى سـائر العلوم(٥). ومن ذلك قوله تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِـنْ كُـلِّ فِرْقَـةٍ مِـنْهُمْ طَائِفَـةٌ لِيَتَفَقَّهُـوا فِـي الدِّينِ} (٦) أي: ليكونوا علماء به(٧)، ومنـه قوله (ﷺ) : ((مَنْ يُرِدْ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ))(٨).

ثانياً: الفقه في الاصطلاح:

وهـو (الأحكـام الشـرعية، العمليـة، المكتسبة من أدلتها التفصيلية)(٩).

لقد احترز بقوله: (الأحكـام)، عـن العلـم بالـذوات والأفعـال. واحـترز بقولـه: (الشرعية)، عن العقلية والهندسية، واللغويـة. واحترز بقوله: (العملية)، عن العلمية، وهـي: أصول الدين. وبقوله: (المكتسبة)، عـن علـم الله تعالى. واحترز بقوله: (مـن أدلتهـا)، عـن علم الرسول (ﷺ)، وعن علم الملائكة، فإنه حاصل بالوحي، ويسمى علماً، ولـيس فقهـاً. واحـترز بقولـه: (التفصـيلية)، عـن العلـم الحاصل للمقلـد، فإنـه لا يسـمى فقهـاً، بـل تقليداً(١٠).

وقيل: الفقه: معرفة النفس مالها وما عليها. ويـزاد: عمـلاً، لتخـرج الاعتقـادات والوجـدانيات، فيخـرج الكـلام والتصـوف. ومن لم يزد، أراد الشمول(١١).

مفهوم الواقع

أولاً: الواقع في اللغة: من الفعل: وقع. وقد جاءت بمعنى: حدث. نقول: وقع الأمر، أي: حدث(١٢). وكـذلك تـأتي بمعنـى: سـقط. نقول: وقع المطر، أي: سقط(١٣).

ثانيـاً: الواقـع في الاصـطلاح: ولعلمـاء الإسلام، في القديم والحـديث، تعـاريف عـن فقه الواقع. أورد بعضها باختصار:

قال (ابن قيم الجوزية): "ولا يتمكن المفتي، ولا الحاكم، من الفتوى، والحكم بالحق، إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع، بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علماً.

الثاني: فهم الواجب في الواقع. وهو فهم حكم الله، الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله، في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر.

فمن بذل جهده، واستفرغ وسعه، في ذلك، لم يعدم أجرين، أو أجراً. فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع، والتفقه فيه، إلى معرفة حكم الله ورسوله"(١٤).

ولقد عبر (الإمام الغزالي) عن فقه الواقع بـ(فقه النفس)(١٥).

ويرى بعض المعاصرين: "أن فقه الواقع مبني على دراسة الواقع المعيش، دراسة دقيقة، مستوعبة لكل جوانب الموضوع، معتمدة على أصح المعلومات، وأدق البيانات والإحصائيات"(١٦).

ويرى آخر أن فقه الواقع يعني: "الوقوف على ما يهم المسلمين، مما يتعلق بشؤونهم، أو كيد أعدائهم، لتحذيرهم، والنهوض بهم، واقعياً، لا كلاماً نظرياً"(١٧).

ومنهم من يرى أن فقه الواقع "هو علم يبحث في فقه الأحوال المعاصرة، من العوامل المؤثرة في المجتمعات، والقوى المهيمنة على الدول، والأفكار الموجهة لزعزعة العقيدة، والسبل المشروعة لحماية الأمة، ورقيها، في الحاضر والمستقبل"(١٨).

والتعريف الذي أميل إليه، هو: "العلم بالأحكام الشرعية، العملية، وتطبيقها، بأدلتها، على الوقائع والنوازل. واعتباره لمآلات أفعال المكلفين"(١٩)، وذلك لأن هذا التعريف اشتمل على العلم بالأحكام الشرعية العملية، ومعرفة الواقع، وربط الأحكام الشرعية بالواقع، عبر تطبيق الفقه بأدلته، على الوقائع والنوازل، وأيضا النظر لمقاصد الشريعة، عبر النظر في مآلات الأمور.

أهمية فقه الواقع

من خلال سياسة التدرج، يتبين أهمية فقه الواقع، في النقاط الآتية(٢٠):

١- إن فقه الواقع مهم لعموم أبناء الأمة، وذلك لأن العاقل ليس هو الذي يميز بين الخير والشر، بل هو من يختار خير الخيرين، ويتجنب شر الشرين. وهذا ارتقاء بالعقلية الإسلامية، مما يزيد في عملية تصحيح المخزون المعرفي للأمة، وتنقيته.

٢- إن فقه الواقع ضرورة حضارية، وفريضة شرعية، لأنه ضروري لكل عمل ناجح. وكذلك، فإنه ضروري لكل دعوة للإصلاح.

٣- التأكيد على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وذلك عبر مراعاة واقع الأمة، فيظهر بذلك يسرُ الشريعة، ومراعاتها لمصالح العباد.

٤- تحقيق المعاصرة الإيجابية المرتكزة على الثوابت، والمواكبة لما يجد من تطورات.

٥- لا بد للمجتهد من مراعاة فقه الواقع، لأن عدم معرفته بفقه الواقع، يؤدي إلى الاضطراب في استنباط الأحكام، وعدم إمكانية تحقيق مصالح الناس.

٦- إن التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، والذي لا بد من مراعاته في فقه التمكين، لا بد له أن يكون مبنياً على المعرفة الجيدة بفقه الواقع.

٧- لا يمكن الوصول إلى الهدف المنشود لكل مسلم، وهو التمكين، وتطبيق الشريعة، ومقاومة أعداء الأمة، إلا عبر فقه الواقع، والتدرج فيه .

٨- إن فقه الواقع مهم للمجتهد، وهو أشد أهمية لمن يتولى أمور المسلمين. وتظهر أهميته في تحديد الأهداف، ووضع الخطط، ثم الموازنات والأولويات، ثم التدرج في تطبيق الشريعة.

٩- إن لسياسة التدرج المحافظة على مصالح العباد. ولا يمكن أن يكون تطبيق الشريعة، والتمكين في الأرض، سائراً في الاتجاه الصحيح، ما لم يكن مراعياً لواقع الحال الداخلي والخارجي❑

الهوامش:

١- علي بن نايف الشحود، المفصل في شرح أية لا إكراه في الدين، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ج٣، ص ٥٧.

٢- د. عجيل النشمي، التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، ص ١.

٣- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج٤، ص ٣٣٢.

٤- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٥٢٢ " والفيروز آبادي، القاموس المحيط ،ص ١٢٦٠.

٥- ابن منظور، لسان العرب ، ج١٣، ص ٥٢٢.

٦- سورة التوبة: الآية (١٢٢).

٧- الأزهري، تهذيب اللغة، ج٢، ص ٢٣٩.

٨- البخاري، الجامع المسند الصحيح، ك العلم، ب: من يرد الله به خيراً، رقم الحديث ٧١.

٩- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ)، وولده: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ج١، ص ٨٥. وشرح البدخشي، منهاج العقول، للإمام محمد بن حسن البدخشي، ومعه: شرح الأسنوي نهاية السول، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي (ت ٧٧٢هـ)، كلاهما: شرح منهاج الوصول في علم الأصول، القاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، دار الفكر، بيروت،ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م، ص ١٩. وأبي زكريا يحيى بن شرف النووي

الدمشقي(ت ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ على محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ،ج١، ص ٩. والشربيني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب (ت ٩٩٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م، ج١، ص٣٠. والجرجاني، التعريفات، ص.١١٩

١٠- الأسنوي ، جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن حسن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)، التمهيد في تخريج الفروع الأصول، تحقيق: د. محمد هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط١، ١٤٠٠هـ١٩٨٠م، ج١، ص .٥٠

١١- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي(ت٧٩٢هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (د.س)، ص .١٦

١٢- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٥، ص٢١٢. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج١، ص.١٥٩

١٣- الفيومي، المصباح المنير في غريب شرح الكبير، ج٢، ص ٦٦٨. والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص .١٧٧٢

١٤- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج١، ص .٦٩

١٥- الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط٣، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، دار الفكر، دمشق، ج١، ص .٥٧٣

١٦- د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص .٣٠

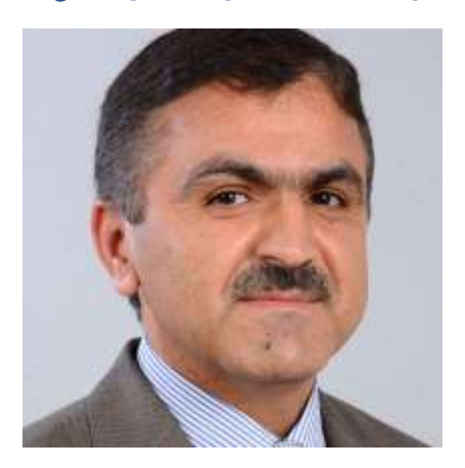
١٧- ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، سؤال وجواب حول فقه الواقع، المكتبة الإسلامية، عمان، ط٢، ١٤٢٢هـ٢٠٠١م، ص .٢٩

١٨- د. ناصر عمر، فقه الواقع، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ١٩٩٢م ، ص .١٠

١٩- د. عبد الفتاح أحمد قطب، فقه الواقع دراسة أصولية، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص٦٦.

٢٠- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج١، ص ٨٨ . ود. يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية ، ص ٢٨٧-٢٨٨. والألباني، فقه الواقع، ص ١٥. وعلي نايف الشحود، الفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام، ج١، ص ١٢١. ود. حبيبة أبو زيد، الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، ص٢٦١. ومحمد الهسنياني، التأصيل الشرعي لفقه الواقع، ص١٧-٢١. وفاتح محمد سليمان، معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٣٥٧- ٣٥٨. ومحمد الوكيلي، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ- ١٩٩٧، ص ق . ود. عبد الكبير حميدي، مجلة البيان، سنة١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، عدد ٢٣٤، ص٤.

هل كل المسلمين يريدون الشريعة مصدراً للقوانين؟



عمر علي غفور

ترجمة: آسو أحمد

✍ من حق كل تيار سياسي مدني، إسلامياً كان أم علمانياً، أن يسعى من أجل نشر أفكاره وبرامجه في المجتمع، وتضمينها في الدستور، ولكن لا يحق لأي طرف مصادرة حق الناس، دونما تفويض من أكثريتهم، وبالاعتماد على تحليل عابر، أو حتى دونما تحليل أصلاً، ربما بمجرد تأثير من عاطفة ذاتية، والتحدث باسم أكثرية، والأنكى أن تكون تلك الأكثرية ٩٥٪ من الشعب، وجعلها سنداً وهمياً لشعاراته ومطالبه، وكأنها مطالب تلك الأغلبية من شعب كوردستان.

في خضم الجدل حول مكانة الإسلام في مسودة دستور إقليم كوردستان، كثيراً ما نسمع من مسؤولي الأحزاب الإسلامية، وكوادرها، أو بعض الدعاة الدينيين، القول: كيف يمكن فرض العلمانية على شعب كوردستان، في حين يدين ٩٥٪ منهم بالإسلام، ويرفضون العلمانية؟! ويساوي بعضهم، وبكل سهولة، بين العلمانية والكفر، ويقسم المجتمع إلى (مسلمين) و(علمانيين)، تماماً وكأنهم (مسلمون) و(كفار).

أتحدث هنا كباحث، ولا أخلط موقفي حول الجدل الإسلامي - العلماني بالموضوع، أي أنني لا أدافع عن أي من القطبين، فأنا لا أؤمن أساساً بهذه الثنائية. ولكني أرى من الضرورة توضيح التناقض واللامنطقية في الفهم السالف الذكر، لدى المنتمين للقطب الديني، ولا أدري هل أنهم يدركونه ويخفونه، أم لا يدركونه أصلاً؟.

فلنقف بداية على كلمتي (مسلم)

و(إسلامي)، وعلى العلاقة بين هذين المفهومين وتطبيق الشريعة. من الواضح أنه من بين نسبة الـ٩٥٪ من المسلمين في كوردستان، فإن (الإسلاميين) هم من يحملون شعار (تطبيق الشريعة الإسلامية)، وسيادتها. وهؤلاء، وحسب الانتخابات المتتالية، وبالإضافة إلى السلفيين -الذين يساندون لحد الآن السلطة، وهي سلطة علمانية بطبيعة الحال، مع الاختلاف على درجة علمانيتها- لا تتجاوز نسبتهم، في أحسن الأحوال،الـ ٢٠٪ من ناخبي كوردستان. النسبة الباقية من الناخبين مسلمون، ولكنهم غير مستعدين للتصويت لمشروع إسلامي سياسي، ومنهم ذوو عاطفة والتزامات دينية متفاوتة، كما أن منهم من لا يعتبر نفسه مسلماً أصلاً، بل وقد يناصب الدين العداء.

فلندع جانباً غير الملتزمين والمعادين، ولنتحدث عمن يملكون نسبة من الالتزام، حيث يصلون، ويصومون، ويراعون بعض الأوامر والنواهي الدينية، أو أنهم لا يلتزمون بالواجبات، ولكنهم يؤمنون بالدين ويقدسونه. وهؤلاء يعلمون- بالطبع- أن الإسلاميين يطالبون بسيادة الشريعة، بدليل أنهم يركزون - في حملاتهم الانتخابية- على إفهام الناخبين أن التصويت شهادة يسأل عنها المرء يوم القيامة. ولكن الناس، مع ذلك، لا يصوتون لهم، لماذا؟ إما لأنهم لا يثقون بكونهم يعملون للدين حقيقة، بل يرون أنهم يستغلونه لأغراض سياسية. أو أنهم واثقون من أن الإسلاميين أناس ملتزمون متدينون حقاً، ويبغون تطبيق الشريعة، ولكنهم مع ذلك لا يؤيدون هذا المشروع، ولا يريدون أن تسود الشريعة بهذا الثقل والشمولية في المجتمع.

لا حاجة إلى تحليل موقف الفريق الثاني، لأنه واضح، ولكن الفريق الأول -أي غير الواثقين- فإنهم إن كانوا مع سيادة الشريعة حقيقة، بالشكل الذي يريده الإسلاميون، ولكنهم لا يثقون بهم، فعليهم - جدلاً- البحث عن مصدر آخر معتمَد، للقيام بذلك العمل! ولكننا لا نراهم يبحثون، بل إنهم وضعوا ثقتهم في أحزابهم، والملالي المنتمين لها، الذين يتحركون في إطار السياسة العامة لأحزابهم العلمانية، ويعملون بشكل كلاسيكي وعفوي للدين، ولا يبغون تثبيت نظام ديني، أو جعل الشريعة نظاماً لحياتهم السياسية والاقتصادية، حتى وإن كانوا يرغبون بها في قرارة أنفسهم.

وفي حال كهذه، أنّى يكون للشخصيات الدينية، والأحزاب الإسلامية، اعتبار هذه الأغلبية عمقاً وسنداً لها، في حين أنهم ليسوا مع النظام الديني، ولا يسعون، بل ولا يرغبون في (تطبيق الشريعة)؟ وإذا قيل: (إنهم غير ملمّين بالدين، ولذلك لا يساندوننا)،

فإنهم إن كانوا فعلاً كذلك، فليس من حقكم اعتبارهم سنداً لكم!..إذ بنفس المنطق، فإن للطرف الآخر أن يقول: إن الناس لو أدركوا مخاطر المشروع الإسلامي، كما ندركها نحن، لتولوا عنه، وتركوه!.

فالمقياس هو الواقع، وليس ما استقر في الخيال والتصور. والمسلمون اليوم منقسمون على جبهتين: جبهة المسلمين المنظمين العقديين، الذين يعملون من أجل أسلمة المجتمع والدولة، أي أنهم يطالبون بتجسيد الحد الاقصى للإسلام، وهؤلاء هم القلة. والجبهة الثانية، هي جبهة المسلمين العفويين، والتاريخيين، ذوي الالتزام النسبي والتقليدي بالدين، أو غير الملتزمين به أصلاً. والتزام هؤلاء يتراوح بين الحد الأقصى والحد الأدنى، وربما دون الأدنى من الالتزام الديني، ولكنهم -مع ذلك، أو رغم ذلك- يعتبرون أنفسهم مسلمين. وهؤلاء يشكلون الأغلبية العظمى.

هؤلاء أناس عاديون أخذوا الدين بعفوية. قد يعلمون من الدين مبادئه، يصلون، يصومون، يحجون، ويعتمرون، يتضرعون الى الله، يشاركون في الأعياد والمناسبات الدينية، ويقدمون القرابين، يبنون المساجد، يقدسون القرآن، والإسلام، ويحبون الأنبياء والأولياء. ولكنهم- وكطبيعة كلّ عفوي- لم يعضوا عليه بالنواجذ، ولم يشترطوا على أنفسهم أن يدخلوا في الدين كافة، أي أن يتبنوا الحد الأقصى منه، أو يعملوا من أجل جعله قانوناً لإدارة الدولة. ويرون تجاوز إطار الحلال والحرام هنا وهناك شيئاً عادياً، بل منهم من لا يلتفت للحلال والحرام أصلاً، ولهذا يغشّون في التجارة والبيع والشراء، يستمعون للأغاني الغرامية، يتابعون الأفلام (العصرية)، غير المقبولة بالمقاييس الشرعية، يشاركون في الدبكات المختلطة، يحتسون الخمر، يفسدون في الأمور الاقتصادية والإدارية، وغيرها. يتقاتلون في الصراعات العشائرية، نساؤهم لا يلتزمن بالحجاب المطلوب شرعا، وأولادهم لا يؤدون الواجبات الدينية، وهم يرون ذلك شيئاً عادياً.. وغيرها من المظاهر التي نراها يومياً.

هؤلاء قد يقدسون الدين، وقد يلتزمون ببعض واجباته، بصورة نسبية، ولكنهم لم يجعلوا همهم أن يصبح الدين نظاماً للدولة، وأن يلتزمَ به الناس، بل قد يعارضونه، لأنهم لا يريدونه كذلك!.. فكم من الناس اليوم يتقبل نبذ ٩٩٪ من الأغاني الشعبية الكوردية، التي تتحدث عن الحب والغرام، والمرأة وجمالها، ومنْعها من الإذاعات والتلفزة؟ أو أن تُفرض القيود على محطات التلفزة، بحيث لا تتمكن من بث أفلام الهوليود والبوليود والمسلسلات التركية؟ أو أن تفرض الصلاة، ويُهدر دم المفرط فيها،

(كما يدعو بعض الشيوخ والدعاة إلى ذلك)، أو أن يفرض الحجاب؟

هؤلاء هم تلك الأغلبية الـ ٩٥٪ المذكورة، وهم غير مبالين بمسألة سيادة الشريعة في القانون والدستور، بل يصوتون مراراً وتكراراً للقوى العلمانية في الانتخابات. فبأي منطق تعتبرهم القوى الإسلامية ملكاً لها، وتطالب باسمهم، وتعتبر معارضيها غرباء، وأقلية، ومعادية لإرادة تلك الـ ٩٥٪؟ يا معشر القوم، هذه الـ ٩٥٪ تشمل كل من كُتب في بطاقته الشخصية: (مسلم)، وأناساً مثل السادة: فاروق رفيق، وبختيار علي، ومريوان وريا قانع، وريبين هردي، والعشرات، بل المئات، من المثقفين الآخرين، الذين ينتقدون الدين والخطاب الديني بصراحة. كما أنها تشمل الآلاف، بل نستطيع أن نقول عشرات الآلاف، من قادة وكوادر وأعضاء الأحزاب العلمانية، الذين يعارضون مشروع تديين المجتمع عقدياً. وتشمل كذلك المئات، أو ربما الآلاف، الذين يتوجهون إلى أطراف المدن، أو النوادي والمقاهي، لعقد مجالس اللهو والشرب. والآلاف الذين يتوجهون إلى تركيا ولبنان ودول أوروبا، لقضاء الأيام والليالي الحمراء. أو يتسكعون في أحياء المدن في كوردستان، وأزقتها، بحثاً عن الأعمال غير الشرعية. هذه النسبة تشمل أيضاً هؤلاء الآلاف، الذين يعاني الناس من فسادهم ومكرهم وحيلهم في المؤسسات والأسواق، والذين قد يكونون ممن يؤدون الصلوات. وتشمل أيضاً العشرات، بل المئات من الآلاف، من النسوة اللاتي يرتدين الملابس (العصرية). فإذا ما طرحنا هؤلاء، نرى أن النسبة تنخفض شيئاً فشيئاً إلى أن تستقر في حوالي الـ ٢٠٪، وهذه من نسبة البالغين، وليست من نسبة كل الشعب في كوردستان، حيث إن ما لا يقل عن ٢٥٪ من السكان أعمارهم دون العاشرة، وهؤلاء غير بالغين، ولا يملكون الأهلية اللازمة لاتخاذ القرار والاختيار.

نستنتج، إذاً، أن الأغلبية من المسلمين هم مسلمون عفويون عاديون، غير أيديولوجيين، وأن أقلية منهم –فقط– منظّمون أيديولوجيون. وهؤلاء لا يحق لهم التحدث باسم الأغلبية، التي من الواضح أنها تصوت لصالح العلمانيين في الانتخابات. نعم، ربما معظم هذه الأغلبية لا تفهم من الخطاب الإسلامي، والعلماني، شيئاً يذكر، ولكن المهم أن العلمانيين يتقبلون هؤلاء على عفويتهم هذه، في حين لا يتقبل الإسلاميون إسلامهم العفوي، ويعتبرونه غير طبيعي، وغير شرعي، ويبغون شرعنته عبر القانون والدستور. وفي حين أنهم لا يتقبلون تلك الصورة، فهذا يعني أن تلك الأغلبية ليست في جبهتهم، ومن غير المنطقي أن يطلبوا فرض

أجندتهم على الدستور والقانون باسمها.

الحقيقة أن ما يرتضيه الإسلاميون، في ما يتعلق بمكانة الإسلام في مسودة دستور الإقليم، هو تثبيت أن الإسلام مصدر أساس للتشريع، وهو الحد الأدنى – حسب مبادئ الفكر الإسلامي السياسي–، وتقتضي تلك المبادئ أن تكون الشريعة المصدر الوحيد. فالتشريع – بنظر الفكر السياسي الإسلامي الحديث– من مقتضيات توحيد الألوهية، وأي مشاركة للإنسان فيه تُعتبر نوعاً من الشرك. ومن هذا المنطلق، لا يتردد بعض من حاملي ذلك الفكر، في اعتبار العلمانية مرادفاً للكفر، وتقسيم المجتمع إلى: مسلمين وعلمانيين.

ومن هنا فإني أرى أن قبول الإسلاميين بهذا الحد الأدنى، من دور الشريعة ومكانتها في الدستور، هو اعتراف ضمني بأنهم أقلية، وأنه ليس هناك شيء اسمه إرادة ٩٥٪ من الناس يدعم فكرة سيادة الشريعة في الدستور. ولو كانت تلك إرادة ٩٥٪ من الناس، لاستوجب أن تكون الشريعة المصدر الوحيد للتشريع، إذ إن مطلب الإسلاميين هو أن تكون (الشريعة) المصدر الوحيد للتشريع، وليس أحد المصادر❑

ربط الدين بالسياسة لا يعني التصارع على استلام السلطة، بحجة تطبيق الدين، ولا يعني تحويل الأحكام الفقهية إلى أحكام سلطوية قهرية، ولا يعني تأسيس أحزاب تحاول السيطرة على الدولة باسم الدين، ولا يعني تأسيس معارضة باسم الدين تحمل السلاح ضد الدولة. وإنما ربط الدين بالسياسة، يعني جعل السياسة، بكل مواقعها الحكومية والمحايدة والمعارضة، سياسة مبدئية يرضاها الله سبحانه. وربط الدين بالسياسة، يعني أن تتحول كل أشكال السياسة إلى منابر للإصلاح الأخلاقي الحقيقي، ونشر المبادئ التي يحبها الله سبحانه من التسامح والسلام والصفح والعدالة والإيثار، وربط الدين بالسياسة يعني أن يكون كل أهل السياسة محبين لله سبحانه حباً حقيقياً، ويكون رضا الله هو المقياس في أي قرار، أو موقف. وربط الدين بالسياسة، يعني أن تكون الأخلاق الحميدة والصالحة هي الحاكمة على الفعل السياسي، والتصرف السياسي، والطموح السياسي..

فهكذا فقط يكون ربط الدين بالسياسة..

(حبيب الله المختار)

قراءات سياسية

النخبة الكوردية في ضيافة المسؤولين الترك



أحمد الزاويتي

غالبية من شارك في الوفد الإعلامي الكوردي، الذي ذهب إلى (أنقرة)، استجابة لدعوة رئيس الوزراء التركي، بدت عليهم الثقة التامة بأنفسهم، رغم ما أثير حولهم من ضجة، باعتبار أن الوقت لم يكن مناسبا لهذه الزيارة، وهذه اللقاءات، فلا تزال الطائرات التركية تغير على مواقع (حزب العمال الكوردستاني)، داخل إقليم كوردستان العراق، وهناك مدنيون قرويون من كورد العراق، يسقطون من جراء ذلك. كان ذلك يراودني وأنا ذاهب باتجاه (أنقرة)، ومترقب – في الوقت نفسه– للزيارة السريعة، واللقاءات الكثيرة، والكلام الطويل..

في أول لقاء لنا، كان مع (يبالجين أوكدوغان)، نائب رئيس الوزراء التركي، حيث كان بادياً عليه التعب، إثر لقاءات كثيرة سابقة، مع أطراف تركية، بشأن تشكيل الحكومة التركية. جلس معنا، بعد أن صافحنا، فرداً فرداً، وتحدث عن كل ما أشرت إليه أعلاه، وقبل أن ينتهي ربما لم يتوقع أن جميع الوفد المؤلف من ٢٤ صحفياً وإعلامياً كوردياً سيرفع يده للحديث والمداخلة، فبدأ من اليمين، ليتحدث الكاتب والصحفي (سمكو محمد)، الذي قال: "لغة الدبلوماسية هي التي تخدم السلام، الآن (حزب العدالة والتنمية) يواجه مشكلة سياسية، وكذلك مشكلة تشكيل الحكومة، قد يحتاج الحزب إلى التفاوض مع (حزب الشعوب الديمقراطي)، كمثال عليه أن لا يتهم (حزب العمال) بالإرهاب، إن كان فعلاً يريد حل المشكلة، لأنه لا يمكن أن تفاوض طرفاً تتهمه بالإرهاب، هذا خطأ سياسي، بالنسبة لنا هناك منظمة واحدة فقط إرهابية، وهي: (داعش). (تركيا) تحتاج أن تغيّر من لغتها السياسية، وتحاول جذب (حزب الشعوب الديمقراطي)، لا أن تكون مواقفها رد فعل لقرارات (قنديل)، وبذلك تهدم ما بناه". مداخلة (سمكو) أزالت من خاطري الكثير من الريبة والشكوك حول امتلاك النخبة الكوردية جرأة الحديث في المحافل الدولية، (سمكو) طمأنني كثيراً، وطمأن جميع أعضاء الوفد الآخرين، دون أن أنتظر ماذا سيرد (آوكدوغان) على كلام (سمكو)، فالمطلوب والمهم بالنسبة لي هو ما قاله (سمكو)، حتى جاء الدور على الناشطة والإعلامية (أمل جلال)، وهي الأنثى الوحيدة بين الوفد الكوردي، وأفادها ذلك في إعطاء الجميع مجالاً لها للحديث. قالت، رداً على نائب رئيس الوزراء التركي، عندما كان يردد كلمة (شمال العراق):

"إقليم كوردستان ضحى كثيراً للوصول إلى سلطة وكيان شبه مستقل، له برلمان وحكومة وسلطة قضائية، ورئاسة إقليم، أود أن ترد عليّ بصراحة: لماذا تسموننا بشمال العراق؟ أو مديرية؟ هذا نعتبره تصغيرا لنا، وعدم اعتراف بنا".

(أحمد داوود أوغلو) كان يختلف كثيرا عن (بيالجين أوكدوغان)، فقد جاء بشوشاً مبتسماً، وفي كلمته عرف كيف سيتحدث لجذب أنظار الوفد الكوردي، وعرف أي مصطلحات سيستخدم، ولم يكن المجال فسيحاً أمام الوفد الكوردي للحديث كثيراً، بعد (أوغلو)، كما كان أمام (بيالجين)، بحجة أن له اجتماعاً يجب أن يلتحق به، فاختير ثلاث من بين أربع وعشرين، والمحظوظة الأنثى (أمل جلال)، حيث اختارها (داوود أوغلو) للحديث، بعد عن انتهى المتحدثون الثلاث الرجال، باعتبارها المرأة الوحيدة بين الوفد، ليبدأ الحديث (عارف قورباني)، رئيس تحرير (موقع خندان)، كممثل عن الوفد، ليقول: "أشرتم في كلمتكم إلى تاريخ ما قبل مائة عام، وما بعدها، وأنت شخص عرفت عنك الاستراتيجية السياسية، الآن الزمن لا يرجع إلى ما قبل الأحداث، ولكن السياسة السليمة بإمكانها تصحيح مسار الأحداث. كنا في المائة سنة، التي ذكرت، أمام حملة إبادة جماعية في العراق، وهنا في (قصر جانكايا)، كانت تصدر فيه قرارات الإبادة الجماعية، وقرارات لاعتقال رجال كبار كـ(إسماعيل بيشكجي)، لكونه تحدث عن الكورد. ولكن نحن الآن، في نفس القصر، نتحدث عن الكورد وكوردستان والدولة الكوردية. نحن نتمنى أن نغيير من ذلك التاريخ، وأن يعيش جميع شعوب المنطقة بسلام، لكن كل هذا يحتاج إلى حل المسألة الكوردية في تركيا، وهذا لا يكون إلا بطرق سلمية"

(عارف قورباني) تحدث بذلك بهدوء وروية، وعرف كيف يدخل، وماذا سيطلب، وكان (أحمد داوود أوغلو) منتبهاً، مركزاً على الترجمة، ويكتب ملاحظاته، ويستمر (قورباني) قائلا:

"علينا جميعا أن نعمل من أجل ذلك، بدون الإفراج عن (عبدالله أوجلان) لا يمكن حل المسألة الكورديةفي تركيا، لذا أطلب منكم قرارا جريئاً، بأن تطلقون سراحه، أنتم كحزب العدالة والتنمية واجهتم بجرأة التمييز العنصري في تركيا، وعملتم من أجل ذلك في البرلمان، وقلتم لا نستطيع أن نخرس أمام بكاء تلك الأم في (دياربكر)، والتي تبكي لابنها الذي قتل في الجبل، الآن أيضا عليكم أن تفرجوا عن (عبدالله أوجلان)، دون الخشية من العنصريين الترك، أنا متأكد من أنه بهذه الخطوة ستضع تركيا قدمها في طريق مرحلة جديدة، وسيأخذ مشروع السلام المنحى السليم". إذاً، زالت الريبة والشك لديّ من قدرة النخبة الكوردية في أن تقول ما تريد، وحتى الآن الأمور تسير وفق ما مرضي عنه، ليأتي الإعلامي (بوتان تحسين)، وهو من (مؤسسة باس) الخبرية، التي تصدر نسخ منها بالتركية، ولها فروع في (أسطنبول) و(أنقرة) و(ديار بكر)، ومركزها الرئيس في (أربيل)، وهي التي كانت قدر رتبت ونسقت بالاشتراك مع مكتب رئيس الوزراء التركي لهذه اللقاءات. فقد قال: "يجب على تركيا الاستمرار في العملية السلمية مع (قنديل)، والابتعاد عن استخدام خيار القوة، لأن أغلب ضحايا هذا الخيار هم من الأبرياء، ولا يختلف عندما يقتل طفل من (زاركلي)، عن قتل ابن الشرطي، الذي فقد والده، بعد العمليات الأخيرة". إذاً، هي الرسالة التي أداها الوفد الإعلامي الكوردي في (أنقرة) على أكمل وجه، لتقول تركيا ما تريد، ويقول الوفد الكوردي ما يريد، ويبقى أيهما سيغير من قناعة الآخر، والأمر يحتاج لزمن❐

دراسات

جريمة الردة وعقوبة المرتد في الفكر الإسلامي المعاصر



د.صهيب مصطفى ئاميدى

✍ **تعريف الردّة لغة واصطلاحا:**

الرِّدّة لغة تعني الرجوع عن الشيء، و(ردَدَ): ردَّه عن وجهه يردّه ردّاً ومردّاً، وردّ عليه الشيء إذ لم يقبله. والارتداد: الرجوع، ومنه المرتد. والرِدّة (بالكسر): مصدر قولك ردّه يرُدّه ردّاً ورِدّة. والردّة: الاسم من الارتداد(١).

أما في اصطلاح الفقهاء، فهي تعني حصراً الرجوع عن الإسلام.. وقد بيّن بعض الفقهاء معنى الرّدّة من خلال تعريف المرتد، فقد عرف (ابن قدامة المقدسي الحنبلي) المرتدّ، قائلاً: (المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر)(٢).

شروط تحقق الرّدة:

من خلال التعريف، يتبيّن إن شروط تحقق الردّة هي:

الرجوع عن الإسلام:

يقصد بالارتداد في كتب الفقه: الرجوع عن الإسلام إلى دين آخر، أو إلى غير دين، وليس الانتقال بين الأديان الأخرى، كاليهودي -مثلا- إذا تنصر، أو العكس. فيشترط لتحقق الردّة، أن يكون الشخص المرتد مسلماً قبل ذلك، ثم ينطق بالكفر، أو يأتي ما يوجب الكفر(٣).

البلوغ:

البلوغ هو شرط التكليف في سائر العبادات والمعاملات والأحكام، وهو شرط أيضاً لتحقق الردّة، لقول الرسول ﷺ: (رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل)(٤).

العقل:

من المعروف أن العقل شرط من شروط التكليف، أو هو مدار التكليف. وهو محل اتفاق العلماء. وعليه، فقد اشترطوا العقل لصحة الردّة، فلا اعتبار بارتداد المجنون، حتى يفيق(٥).

الاختيار:

ونقصد بها حرية الاختيار، فلكي تكون ردّة المسلم معتبرة، ينبغي أن تكون باختيار صاحبها وحريته، فمن أكره على الكفر، قولاً أو فعلاً، لا يعد مرتداً، إن كان في اعتقاده غير ذلك. لقوله تعالى ﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(٦)

القصد الجنائي:

ونقصد بذلك أن يتعمد الجاني إتيان القول، أو الفعل، وهو يعلم بأنه قول كفر، وفعل كفر. فمن قال كلمة الكفر، وهو لا يعلم أنها كفر، لا يكفر. ومن أتى فعلاً يؤدي إلى الكفر، وهو لا يعلم معناه، لا يكفر. ومن حكى كفراً سمعه، وهو لا يعتقده، لا يكفر(٧).

الردّة في القرآن الكريم والسنة النبوية

أولاً: الردّة في القرآن الكريم:

وردت الردة بلفظ الارتداد في عدّة آيات، منها:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(٨).

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَيَخَافُونَ لَوْمَةَ لآئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾(٩).

﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِمَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾(١٠).

كما ورد مفهوم الردة بعبارات وصيغ أخرى، مثل: الكفر بعد الإيمان، وشراء الكفر بالإيمان، والكفر بعد الإسلام، وغير ذلك، في آيات كثيرة، ومنها:

﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُواْ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ﴾(١١).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الضَّآلُّونَ﴾(١٢).

﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ لَن يَضُرُّواْ اللّهَ شَيْئاً وَلهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(١٣).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْراً لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾(١٤).

﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً وَقَالَ اللّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاَةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ﴾(١٥).

﴿قَالَ اللّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾(١٦).

﴿يَحْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْراً لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ عَذَاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾(١٧).

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾(١٨).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ﴾(١٩).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾(٢٠).

وعند استقراء هذه الآيات، ودراستها -سواء التي أشارت للردة صراحة، أو بعبارات أخرى- يتبين للباحث ما يلي:

الردّة جريمة كبيرة، والقرآن الكريم شنَّ حملة كبيرة على الارتداد، والمرتدين، ولكن ذلك لا يعتبر دليلاً كافياً على وجود حدّ منصوص عليه في القرآن بهذا الخصوص(٢١).

هذه الآيات الكريمة، لم تذكر أي عقوبة دنيوية على ذنب أو جريمة الردّة، ولم تشر - لا تصريحاً، ولا على سبيل الإيماء - إلى ضرورة إكراه المرتد على العودة إلى الاسلام، أو قتله، إذا امتنع (٢٢). وإن ما يتواتر في تلك الآيات، هو: التهديد المستمر بعذاب شديد في الآخرة. ويُستثنى من ذلك ما أشارت إليه آية سورة التوبة رقم: ٧٤، التي تتضمن الوعيد بعذاب أليم في الدنيا والآخرة.

إن آية (التوبة: ٧٤) لا تدلّ على تحديد عقوبة الرّدة، لأنها إنما تتحدث عن كفر المنافقين بعد إسلامهم. ومن المعلوم أن المنافقين لا عقوبة دنيوية محددة لهم، لأنهم لا يُظهِرون الكفر، بل يخفونه، ويظهرون الإسلام. والأحكام القضائية في النظام الإسلامي إنما تُبنى على الظاهر من الأعمال أو الأقوال، لا على الباطن الذي انطوت عليه القلوب، أو أسرّته الضمائر(٢٣).

من بين هذه الآيات الكريمة آية واحدة فقط هي (مكية)، وهي الآية: ١٠٦من (سورة النحل)، وباقي الآيات كلها مدنية، نزل بها الوحي على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في المدينة بعد الهجرة، وبعد أن أقام الرسول الدولة الإسلامية، وكان هو حاكمها، وكان الإسلام قانونها الذي يخضع له رعاياها، من مسلمين وغير مسلمين، بحكم الاتفاق الذي أبرمه الرسول مع أهل المدينة ومواطنيها عند الهجرة، وهو وثيقة أو صحيفة المدينة، وبحكم السيادة الفعلية والقانونية للإسلام في الدولة(٢٤).

وبما أن القرآن الكريم لم يحدد عقوبة مقررة للردة والمرتد في الدنيا، فإن الفقهاء استدلوا على جريمة الردّة، وعقوبتها، بمجموعة أحاديث، سنحاول التعرف عليها فيما يلي.

ثانياً: الردة في السنة النبوية:

أولا: السنة القولية:

وردت عدة أحاديث نبوية حول مفهوم الردة، وعقوبة المرتد، لعل من أشهرها الأحاديث الآتية:

أخرج البخاري في صحيحه عن أبي النعمان محمد بن الفضل: حدّثنا حمّاد بن زيد، عن أيوب عن عكرمة قال: أتى علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهي رسول الله ﷺ: (لا تُعذّبوا بعذاب الله). ولقتلتهم، لقول رسول الله: (من بدّل دينه، فاقتلوه)(٢٥).

وأخرج البخاري: حدثّنا عمر بن حفص: حدّثنا أبي: حدّثنا الأعمش، عن عبد الله بن مرّة، عن مسروق عن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ (لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة)(٢٦).

وأخرج أبو داود عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ (لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: رجل زني بعد إحصان، فإنه يُرجم، ورجل خرج محارباً لله ورسوله، فإنه يُقتل، أو يُصلب، أو يُنفى من الأرض، أو يَقتل نفساً، فيُقتل بها)(٢٧).

بعد عرض هذه الأحاديث، لا بد من مناقشتها، وبيان الآراء المختلفة حولها، ومدى اعتبارها دليلاً على عقوبة المرتد..

الحديث الأول:

بالرغم من أن حديث: (من بدّل دينه فاقتلوه) من أشهر الأحاديث، التي يستدل بها في تثبيت عقوبة الردّة، إلاّ أنه لم يسلم من المناقشة والاعتراض والتأويل، سنداً ومتناً، وعليه نشير إلى جانب من هذه المناقشات والاعتراضات.

سند الحديث:

الاعتراض الذي يوجه لهذا الحديث يكمن في أنه ورد عن طريق (عكرمة مولى ابن عباس)، ولم يرد عن غيره(٢٨). فالحديث أورده البخاري، وأبو داود(٢٩)،والترمذي(٣٠)، والنسائي(٣١)، وابن ماجة(٣٢)، وكلهم رووا هذا الحديث عن طريق (عكرمة مولى ابن عباس).

ولم يسلم (عكرمة) من جرح وانتقاد العلماء، وبالرغم من أن أصحاب الصحاح رووا عنه، إلا أن الإمام مسلم لم يرو عنه إلا مقروناً بغيره. فقد ذكر جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي في كتابه (تهذيب الكمال في أسماء الرجال): أن الإمام مسلم روى له مقروناً بغيره(٣٣). وهو ما ذكره الإمام الذهبي في (سير أعلام النبلاء) فقال: (خرّج له مسلم مقروناً بطاووس في الحج)(٣٤). وذكر ابن حجر العسقلاني ذلك في كتابه (هدي الساري مقدمة فتح الباري) فقال: (احتج به البخاري، وأصحاب السنن، وتركه مسلم، فلم يخرّج له سوى حديث واحد في الحج، مقروناً بسعيد ابن جبير)(٣٥).

كما أن عدداً من كتب التراجم، والجرح والتعديل، أشارت إلى الجرح الذي تعرض له، والانتقادات التي وجهت له، من قبل العلماء. وسنورد بعض ما ورد عنه من جرح، في بعض الكتب:

كتاب (تهذيب الكمال في أسماء الرجال) للمزّي(٣٦):

ذكر الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، في كتابه (تهذيب الكمال في أسماء الرجال)، مجموعة من مناقب وفضائل (عكرمة)، في زهاء سبع صفحات، ثم بعد ذلك أورد آراء العلماء في تجريحه، واتهامه، في زهاء عشر صفحات. ومما ذكره المؤلف في تجريح (عكرمة):

قال عمر بن قيس المكي، عن عطاء: كان عكرمة أباضياً.

وقال مصعب بن عبدالله الزّبيدي: كان عكرمة يرى رأي الخوارج، وادّعى على (عبدالله بن عباس) أنه كان يرى رأي الخوارج.

وقال أبو خلف عبدالله بن عيسى الخرّاز عن يحيى البكّاء: سمعت ابن عمر يقول لنافع: اتق الله ويحك يا نافع، ولا تكذب عليّ، كما كذب عكرمة على ابن عباس.

وقال إبراهيم بن سعد، عن أبيه، عن سعيد بن المسيَب، أنه كان يقول لغلام له يقال له بُرد: يا بُرد لا تكذب عليّ، كما يكذب عكرمة على ابن عباس.

وقال جرير بن عبد الحميد، عن يزيد بن أبي زياد، دخلت على (عليّ بن عبدالله بن عباس) و(عكرمة) مقيّد على باب الحُشّ، قال: قلت: ما لهذا كذا؟ قال: إنه يكذب على أبي.

كتاب (سير أعلام النبلاء) للذهبي(٣٧):

الإمام الذهبي أيضاً أطال في ذكر مناقب (عكرمة)، في كتابه (سير أعلام النبلاء)، ولكنه بعد ذلك أطال أيضاً في ذكر تجريح العلماء له، وهنا نقتبس جانبا من هذا التجريح:

قال إبراهيم الجوزجاني: سألت أحمد بن حنبل عن عكرمة: أكان يرى رأي الإباضية؟ فقال: يقال إنه كان صفرياً، قلت: أتى البربر؟ قال: نعم، وأتى خراسان يطوف على الأمراء يأخذ منهم.

إبراهيم بن سعد، عن أبيه، عن سعيد بن المسيب، أنه كان يقول لغلام له: يا برد، لا تكذب عليّ، كما يكذب عكرمة على ابن عباس.

قال إسحاق بن الطباع: سألت مالكاً: أبلغك أن ابن عمر قال لنافع لا تكذب عليّ، كما كذب عكرمة على عبدالله. قال: لا، ولكني بلغني أن سعيد ابن المسيب قال ذلك لبرد مولاه، ولم يكن لعكرمة ذكر في أيام ابن عمر، ولا كان تصدى للرواية.

هشام بن سعد، عن عطاء الخراساني، قال: قلت لسعيد بن المسيب: إن عكرمة يزعم أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم، فقال: كذب مخبثان، اذهب إليه فسبّه. سأحدثكم: قدم رسول الله ﷺ، وهو محرم، فلما حلّ تزوجها.

كتاب (الوافي بالوفيات) للصفدي(٣٨):

مما ورد من تجريح العلماء لـ(عكرمة)، في كتاب (الوافي بالوفيات)، ما يلي:

قال إبن المديني: كان – أي عكرمة– يرى رأي الإباضية. وقال مصعب الزبيري: كان يرى رأي الخوارج.

قال عبد الله إبن الحارث: دخلت على (علي بن عبد الله بن عباس) و(عكرمة) موثقاً على باب الكنيف، فقلت: أتفعلون هذا بمولاكم؟ فقال: إن هذا مكذوب على أبي.

قال إبن المسيب لمولاه برد: لا تكذب عليّ، كما كذب عكرمة على إبن عباس.

كتاب (تهذيب التهذيب) لابن حجر العسقلاني(٣٩):

ذكر (ابن حجر العسقلاني) مناقب (عكرمة)، وما قيل في وصفه، في كتابه (تهذيب التهذيب)، ثم بعد ذلك أورد ما تعرض له من تجريح من قبل العلماء. ونحن نقتبس فقرات من هذا الجرح، فقد ذكر المؤلف:

قال ابن لهيعة، عن أبي الأسود: كان عكرمة قليل العقل، خفيفاً، كان قد سمع الحديث من رجلين، وكان إذا سئل، حدّث به عن رجل، ثم يسأل عنه بعد ذلك، فيحدث به، عن الآخر، فكانوا يقولون: ما أكذبه.

قال مصعب الزبيري: كان عكرمة يرى رأي الخوارج، وزعم أن مولاه كان كذلك.

قال أبو خلف الخزاز، عن يحيى البكاء: سمعت إبن عمر يقول لنافع: إتق الله، ويحك، يا نافع، ولا تكذب علي، كما كذب عكرمة على ابن عباس.

قال إبراهيم بن المنذر، عن معن بن عيسى، وغيره: كان مالك لا يرى عكرمة ثقة، ويأمر أن لا يؤخذ عنه.

قال الربيع، عن الشافعي: مالك بن أنس سيء الرأي في عكرمة، قال: لا أرى لأحد أن يقبل حديثه.

قال حنبل بن إسحاق، عن أحمد بن حنبل: عكرمة بن خالد المخزومي أوثق من عكرمة مولى ابن عباس.

قال إبراهيم بن ميسرة، عن طاووس: لو أن مولى ابن عباس اتقى الله، وكفَّ من حديثه، لشُدّت إليه المطايا.

كان هذا جزءاً من أقوال العلماء في تجريح (عكرمة)، مولى ابن عباس، الذي هو الراوى الرئيسي لهذا الحديث، الذي تتوقف عليه دماء وأرواح الناس.

ولكن ليس هذا وحده هو ما يعترض به على هذا الحديث، بل إن متنه أيضا تعرض للنقد والتحليل.

متن الحديث:

إذا فحصنا متن هذا الحديث، وموضوعه، وجدنا في روايته بعض الأمور الغريبة، ومنها:

هل من الممكن أن شخصاً في منزلة (علي بن أبي طالب) (رضي الله عنه)، كان يجهل منع الإسلام تعذيب الإنسان بالنار؟ والمشهور عنه أنه كان يتفادى سفك الدماء ما أمكن، ويظهر ذلك في حروبه، وفي تعامله مع الخوارج(٤٠).

كلمة (الزنادقة)، في هذا الحديث، هي الحالة الوحيدة التي يحتوي فيها حديث على تلك الكلمة. فهي كلمة فارسية - وعكرمة فارسي - وهي تعني بالفارسية (زندو كرو)، أي: القائل بدوام الدهر(٤١).

جملة: (مَنْ بَدّل دينه فاقتلوه)، يمكن تفسيرها بعدة طرق، وهي جملة مطلقة. وهي بهذا الإطلاق تَصْدق على الرجال والنساء والأطفال. ومع ذلك اختلف فقهاء الحنفية في: هل تُقتَل المرأة المرتدة والطفل، أم لا؟(٤٢).

لفظ: (دينه)، لفظ عام، لا يحدد ديناً معيناً. وعلى هذه الدلالة – في لغة القانون– يُقتَل كل من يترك دينه لدين آخر، وهو رأي بعض الشافعية(٤٣).

ويبدو مما سبق، أن هذا الحديث وحده لا يكفي دليلاً لقضية خطيرة، تتعلق بدماء الناس، وأرواحهم، خصوصاً إذا استذكرنا قاعدة (درء الحدود بالشبهات)(٤٤).

الحديثان الثاني والثالث:

الحديث الثاني هو: (لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله" وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة).

ورد هذا الحديث مجملاً، مع أنه بيّن صفة (المفارق لدينه التارك للجماعة) في لفظ البخاري، وورد بلفظ: (التارك لدينه المفارق للجماعة) في رواية مسلم وغيره(٤٥). حيث لم يجعل الحديث ترك الدين وحده، سبباً للقتل، بل أضاف إليه صفة أخرى، وهي مفارقة الجماعة، التي كانت ظاهرة في المرتدين آنذاك. حيث كانت الردة يومها تغييراً شاملاً وجذرياً، ليس فقط في الفكر والعقيدة، بل في المعسكر والجماعة.

أما الحديث الثالث: (لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصان، فإنه يُرجم. ورجل خرج محارباً لله ورسوله، فإنه يُقتل، أو يُصلب، أو يُنفى من الأرض. أو يَقتل نفساً، فيُقتل بها).

هذا الحديث ورد بروايات مختلفة، وفي بعضها ورد بلفظ مطلق، دون قيد. إلا أنه يجب حمل المطلق على المقيد، كما هو مقتضى القاعدة الأصولية، وخاصة إذا اتحد الحكم والسبب، كما هو حال هذه الروايات، فإنها تتحدث عن نفس الحكم، وهو القتل، ونفس السبب، وهو ترك الدين، أو مفارقة الدين. فإذا ورد في بعض الروايات، تقييد لهذا السبب، وجب حمل المطلق على المقيّد(٤٦).

فقد فصّل الحديث السابق، وبيّن أن المقصود بـ(التارك لدينه المفارق للجامعة)، هو المحارب لله ورسوله، لذلك فالعقوبة تختص بالحرابة والمحارب. وهي نفس العقوبة التي وردت في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ المائدة٣٣، إلا أن الحديث لم يشر إلى قطع الأيدي والأرجل من خلاف.

ثانيا: السنة العملية:

إن مسألة الردة على عهد النبي ﷺ كانت مقترنةً بعداوة الإسلام وحربه، فمن آمن

بالإسلام كان يعمل لنصرته، ومن ارتد عنه كان يعمل على حربه، ويلحق بالمشركين. وفي السنة العملية بعض الوقائع التي تتعلق بموضوعنا، وكلها تؤكد أن من ارتد جمع الحرابة إلى الردة، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

عن (ابن عباس) (رضي الله عنهما) قال: (أسري بالنبي (صلى الله عليه وسلم) إلى بيت المقدس، ثم جاء من ليلته، فحدثهم بمسيره، وبعلامة بيت المقدس، وبعيرهم. فقال ناس: نحن نصدق محمداً بما يقول؟! فارتدوا كفاراً، فضرب الله أعناقهم مع أبي جهل)(٤٧). هذا الحديث يفيد بأنهم قاتلوا في (بدر)، في صفوف المشركين، ضد النبي ﷺ والمسلمين، فقُتل منهم من قُتل.

عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال: "كان رجل من الأنصار، أسلم ثم ارتد، ولحق بالشرك، ثم تندم، فأرسل إلى قومه: سلوا رسول الله: هل لي من توبة؟ فجاء قومه إلى النبي ﷺ فقالوا: إن فلاناً قد ندم، وإنه أمرنا أن نسألك: هل له من توبة؟ فنزلت: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنّ الرّسُولَ حَقّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللّهِ وَالْمَلاَئكَةِ وَالنّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنظَرُونَ إِلاَ الّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنّ اللّهَ غَفُورٌ رّحِيمٌ﴾آل عمران/(٨٦-٨٩). فأرسل إليه فأسلم"(٤٨)، والذي يتبين من سياق الحديث أن هذا الرجل، الذي ارتد، لحق بأرض الشرك والمشركين، وانضم إليهم، أي أنه قد ترك أرض المسلمين، فهو قد "أرسل إلى قومه".. وهذا يعني أنه قد تركهم بالكلية، فلما احتاج إليهم أرسل إليهم.

وعن أنس (رضي الله عنه) أنه قال: "كَانَ رَجُلٌ نصرانياً فأسلم، وقَرَأَ الْبَقَرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ، فَكَانَ يَكْتُبُ للنبي ﷺ، فعاد نصرانياً، فكان يقول: ما يدري محمد إلا ما كتبت له، فأماته الله، فدفنوه. فَأَصْبَحَ وقد لفظته الْأَرْض(٤٩)، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، لما هرب منهم، نبشوا عن صاحبنا فألقوه، فَحَفَرُوا لَهُ فأعمقوا، فَأَصْبَحَ وقد لفظته الْأَرْض. فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، نبشوا عن صاحبنا، لما هرب منهم، فألقوه خارج القبر، فحفروا له وأعمقوا له في الأرض ما استطاعوا، فأصْبَحَ وقد لفظته الأرض، فعلموا أنه ليس من الناس، فألقوه(٥٠). أي تركوه، ولم يدفنوه.

هذه الأحاديث تدل على أن من ارتد كان يلحق بالكفار، ويصبح محارباً للإسلام، فالردة وقتئذ كانت هي (التعبير) عن (التحول الشامل) لدى المرتد عن الولاء للأمة الإسلامية، والقبول بنظامها، واحترام شرائعها، والانتماء إليها ثقافياً وحضارياً، والخضوع لقوانينها ونظمها، فتأتي ردته بمثابة (الإعلان) عن (القطيعة التامة) مع كل ما يقوم عليه كيان

الأمة.. ففكرة الارتداد، كنوع من ممارسة حرية العقيدة، لم تكن واردةً وقتئذٍ.. إن المرتد كان ينضم إلى أعداء الإسلام ، فكان أمر النبي ﷺ بقتل المرتد: على قتاله مع الأعداء، لا على ردته عن الإسلام. فالعقوبة هي على الخيانة العظمى، أو الحرابة، لا على مجرد الارتداد(٥١).

إن الإسلام يذم النفاق أشد الذم، ويحذر من المنافقين أشد التحذير، فكيف يصح لنا أن نصنع بأيدينا، وأن نقيم بين أظهرنا فئة من المنافقين، خرج الإسلام من قلوبهم، وأخرس السيف – أو العقاب– ألسنتهم، فيغم علينا أمرهم بعد ذلك، فنحسبهم معنا، وهم –في حقيقتهم– يدٌ علينا، يضمرون للإسلام الشر، ويتربصون به الدوائر؟!! هذا بالضبط هو ما يؤدي إليه تقرير العقاب على المرتد لمجرد ردته.. وحكمة الله في التشريع تتنزه عن ذلك العبث قطعاً(٥٢).

عقوبة المرتدّ في الفكر الإسلامي المعاصر

اختلف المفكرون المعاصرون إزاء إثبات حدّ الردّة، ونفيه، إلى فريقين: أحدهما، يقول بأن الردّة حدّ، وعقوبتها مقدّرة في الشرع، وهي القتل، مع تفريق بعضهم بين المجاهر بكفره، وغير المجاهر، أو بين الردّة المغلظة والمخفّفة. ولكنهم متفقون، في النهاية، على أن الردّة من جرائم الحدود.

أما الفريق الثاني، فهو الذي ينفي أن تكون الردّة من جرائم الحدود، بل هي من جرائم التعزيرات، التي لم يقدر الشرع فيها عقوبة ثابتة، وأن القتل ليس عقوبة المرتد، بل هو عقوبة الحرابة.

وسنعرض فيما يلي آراء مجموعة من المفكرين، من كلا الفريقين:

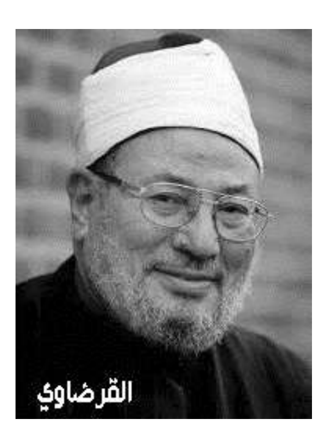
الفريق الذي يثبت حدّ الردّة:

الكثير من العلماء والمفكرين المعاصرين يتبنون رأي جمهور العلماء الذين يقولون بأن الردّة من جرائم الحدود، وأن عقوبة المرتد هي القتل. وإن كان هؤلاء اشترطوا في القتل الجهر بالكفر، أو أن يعلن معاداته للإسلام. ومن هؤلاء العلماء: فضيلة الدكتور (يوسف القرضاوي)، والدكتور (محمد سعيد رمضان البوطي)، و(عبدالقادر عودة)، وغيرهم.. وفيما يلي عرض لبعض آراء هؤلاء العلماء، إزاء قضية الردّة وعقوبة المرتد..

الدكتور يوسف القرضاوي:

في مقدمة كتابه: (جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة)، ذكر الدكتور (يوسف القرضاوي) الدوافع التي دعته للكتابة في هذا الموضوع(٥٣).

ومن تلك الدوافع، أن هناك من قال بأن القرآن لم يتعرض لهذه الجريمة قط، في أي آية من آياته. وقال آخرون إنه لم يرد في عقوبة المرتد إلا حديث واحد، هو: (من بدّل دينه



فـاقتلوه)، وحـاولوا أن يهونـوا مـن شأن الحديث. وحـاول آخـرون أن يهونـوا مـن شـأن هـذه الجريمـة، وخطورتها على المجتمع، ولم يفرقوا بـين المسـرّ والمجاهر، ولا بين الداعية وغير الداعية، ولا بين الردّة المخففة والردّة المغلظة.

ثم يقول: وقد استبان لنا أن القرآن لم يهمل جريمة الردة، ولا عقوبتها، بالكلية، كما زعـم الزاعمون، وأن السنّة لم يرد فيها حديث واحد عن عقوبة المرتد، بل عدد من الأحاديث، عـن عدد من الصحابة.

وذكر القرضاوى أن عقوبة المرتد محل اجماع العلمـاء وان اختلفـوا في تحديـدها وقـال بـأن الجمهور يقول بأنها القتل وهـو رأي المـذاهب الأربعة، بل الثمانية(٥٤).

وبعد أن أورد عددا مـن الأحاديـث والآثـار عن ذلك، قال:

والذي أراه أن العلماء فرقوا في أمـر البدعـة بين المغلظة والمخففة، كما فرقـوا في المبتـدعين بين الداعية وغـير الداعيـة. وكـذلك يجـب أن نفرّق في أمر الردة الغليظة والخفيفـة، وفي أمـر المرتدين بين الداعية وغير الداعية. فما كان من الردة مغلظًا، وكـان المرتـد داعيـة إلى بدعتـه بلسانه، أو بقلمه، فالأولى في مثلـه التغلـيظ في العقوبة، والأخذ بقـول جمهـور الأمـة، وظـاهر الأحاديث، استئصالاً للشر، وسداً لباب الفتنة، وإلا فيمكن الأخذ بقول (النخعي) و(الثوري)، وهو ما رُوي عن الفاروق (عمر).

إن المرتد الداعية إلى الردة ليس مجـرد كـافر بالإسلام، بل هو حرب عليه، وعلى أمته، فهو من درج ضـمن الـذين يحـاربون الله ورسـوله، ويسعون في الأرض فسادًا(٥٥).



الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي:

الدكتور (البوطي) أيضـاً مـن الـذين يثبتـون عقوبة المرتد، إذا أعلن عـن هـذا الارتـداد، إذ يصبح حينئذ محارباً، ولهذا يقتل، ليس لكفـره، بل لحرابته.

وهو يرى بأن الإنسـان إذا سـاورته شـكوك حول دينه، أو أورثته إنكـاراً بعـد إيمـان، فإنـه يستطيع أن يحتفظ بتلك الأفكار لنفسه، أما إذا

أعلنهـا علـى رؤوس الأشـهاد، وبـث تلـك الأفكار بين الناس، فهـو بـذلك يعلـن الحـرب على الإسلام، وعقائده، وينبغي أن ينظـر إليـه على أنه تحول إلى عنصر حرابة.

والحكم الشرعي، في مثل هذه الحالة، هو أن يؤتى بمثل هذا الرجل، فيُسأل عـن الشـبهات، أو الأدلة، التي زلّت إيمانـه، ثـم قضـت عليـه، والمفـروض أن يبـوح بهـا، ويعلـن عنهـا. والواجب، عندئذٍ، على ولـيّ الأمـر، مسـتعيناً بالعلماء، أن يجيبه عنهـا، وأن يزيـل الغواشـي، ويحل المشكلات، التي قد تشـكل عـذراً لـه في جحوده وارتداده، فإن أصر على موقفه المعلـن هذا، على الرغم من انتهاء مشكلاته، بالإجابة العلمية عنها، اسـتتيب تحـت التهديـد بالقتـل، وأعطي لذلك مهلة، يقدرها إمام المسـلمين، أو من يقوم مقامه. وتتحقق التوبـة المطلوبـة منـه، بالانتهاء عن المجاهرة بكفره.

فإن هو تحدى الاستتابة، وتحدّى المهلـة الـتي أعطيها، ومضى في موقفه المعلن.. عندئذ يستقر الحكم عليه، بكل موجباته، ومبرراته. والحكـم الذي يجب أن ينفذ في حقه، هو: القتل حرابة.

فالمرتد، إذاً، يقتل – بعد استنفاد السبل التي ذكرناها– حرابة، لا كفراً(٥٦).

الدكتور (البوطي) وإن كان يجعل علـة قتـل المرتد هي الحرابة، وليس الكفر، إلا أنـه يجعـل إعلان كفره، والاصـرار علـى الارتـداد، هـو بمثابة الحرابة، ولهذا يقتل.

عبدالقادر عودة:



في كتابـــه: (التشـــريع الجنـــائي الإسلامي، مقارَنـــاً بالقـــانون الوضعي)، تعـــرض (عبدالقادر عودة) لموضوع الردة، في أكثر مـن موضع، وبـيّن أنهـا مـن جـرائم الحـدود، وأن عقوبتها هي القتل.

ففي معرض حديثه عن جرائم الحدود، ذكـر أن الـردّة واحـدة مـن هـذه الجـرائم، فقـال: "جـرائم الحـدود معـدودة في الشـريعة، وهـي – على سـبيل الحصـر– سـبع جـرائم: الزنـا، القـذف، الشـرب، السـرقة، الحرابـة، الـردّة، البغي"(٥٧).

وأثناء حديثه عن إهدار الدم، ذكر أن الـردة سبب لإهدار الدم، فقال: يعتـبر المرتـد مهـدر الدم في الشريعة، وذلك من وجهين: أولهما أنه كـان معصـوما بالإسـلام، فلمـا ارتـد زالـت عصمته، فأصبح مهـدراً. وثانيهمـا: أن عقوبـة المرتد في الشريعة هي القتـل حـدّاً، لا تعزيـرا، وعلـى هـذا تعتـبر الـردة مـن الجـرائم

المهدرة(٥٨).

بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث قال إن قتل المرتد يعتبر واجباً في الشريعة الإسلامية على كل فرد، وليس حقاً. لأن عقوبة الردّة من الحدود، وهي واجبة الإقامة، ولا يجوز العفو عنها، ولا تأخيرها. ولا يعفى الأفراد من هذا الواجب، إلاّ أن يعهد بإقامته إلى السلطات العامة، ولا يسقط هذا الواجب على الأفراد، إلا إذا نفذته السلطات فعلاً(٥٩).

كما يذكر أن للردّة عقوبتان: عقوبة أصلية هي القتل، وعقوبة تبعية هي المصادرة. وأن التساهل في عقوبة القتل، يؤدي إلى زعزعة النظام في المجتمع الإسلامي، وأن عقوبة القتل هي أقدر العقوبات على صرف الناس عن الجريمة(٦٠).

كانت هذه مقتطفات من آراء بعض المفكرين والعلماء المعاصرين، الذين يؤيدون الرأي القائل بأن الردّة من جرائم الحدود، وأن عقوبة المرتد هي القتل، وإن حددّوا لتلك العقوبة شروطاً وضوابط، كالمجاهرة بالردّة، وإعلانها، ويعتبرون ذلك بمثابة إعلان الحرب على الإسلام.

الفريق الذي ينفي حد الرّدة:

إزاء هؤلاء العلماء والمفكرين، هناك فريق آخر لا يعتبر الردّة من جرائم الحدود، وينفي أن يكون القتل عقوبة ثابتة للمرتد. من أمثال: الشيخ محمود شلتوت، والدكتور محمد سليم العوا، والدكتور طه جابر العلواني، وغيرهم. وفيما يلي نتعرف على أقوال وآراء طائفة منهم.

الشيخ محمود شلتوت:

عبّر الشيخ (محمود شلتوت) عن رأيه في موضوع الرّدة في كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة)، ويتبيّن أنه ممّن ينكر قتل المرتد لمجرد كفره، وذلك لأن القرآن الكريم لم يشر إلى أي عقوبة دنيوية لهذه الجريمة، فيقول:

"الاعتداء على الدين بالرّدة يكون بإنكار ما عُلِمَ من الدين بالضرورة، أو ارتكاب ما يدلّ على الاستخفاف والتكذيب. والّذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة، هو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(٦١). والآية – كما ترى- لا تتضمّن أكثر من حكم بحبوط العمل، والجزاء الأخروي بالخلود في النار"(٦٢).

وعندما يذكر العقوبة الدنيوية، التي أقرّها الفقهاء لهذه الجناية، وهي القتل، استناداً على

حديث: (من بدّل دينه فاقتلوه)، يقول: "وقد تناول العلماء هذا الحديث بالبحث من جهات: هل المراد من بدل دينه من المسلمين فقط، أو هو يشمل من تنصر، بعد أن كان يهودياً، مثلاً؟

وهل يشمل هذا العموم: الرجل والمرأة، فتقتل إذا ارتدّت، كما يقتل إذا ارتدّ. أو هو خاص بالرجل، والمرأة لا تُقتل بالرّدة.

وهل يُقتل المرتدّ فوراً، أو يُستتاب؟

وهل للاستتابة أجل، أو لا أجل لها، فيُستتاب أبداً؟"(٦٣).

وبعد هذه التساؤلات، يعبّر عن رأيه، بصراحة أكثر، فيقول: "وقد يتغيّر وجه النظر في هذه المسألة، إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدّم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم – في كثير من الآيات– تأبى الإكراه على الدين، فقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾(٦٤). وقال سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾(٦٥)(٦٦).

الدكتور محمد سليم العوا:

خلاصة رأي الدكتور (محمد سليم العوا) تكمن في أن عقوبة المرتد عقوبة تعزيرية، وليست حدّاً. حيث يرى أن الأمر في قوله ﷺ:



"من بدل دينه فاقتلوه"، ليس للوجوب، وإنما هو للإباحة. وذلك لوجود قرائن صارفة للأمر من الوجوب إلى الإباحة، ومن ثم تكون العقوبة تعزيرية، موكولة إلى الإمام. ومن هذه القرائن(٦٧):

الأمرالأول: أن الأحاديث التي ورد فيها أن رسول الله ﷺ قتل مرتدًّا، أو مرتدة، أو أمر بأيهما أن يُقتل، كلها لا تصحُّ من حيث السند. ومن ثم، فإنه لا يثبت أن رسول الله ﷺ عاقب على الردة بالقتل.

الأمرالثاني: ما رواه البخاري من أن "أعرابيًا بايع رسول الله ﷺ على الإسلام، فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة، فأتى النبيَّ، فقال: يا محمد، أقلني بيعتي. فأبى. ثم جاءه، قال: يا محمد، أقلني بيعتي، فأبى. فخرج الأعرابي. فقال رسول الله ﷺ: (المدينة كالكير، تنفي خبثها، وتنصع طيبها)(٦٨). فهي حالة ردة ظاهرة، ومع ذلك لم يعاقب رسول الله الرجل، ولا أمر بعقابه، بل تركه يخرج من المدينة، دون أن يعرض له أحد.

الأمرالثالث: ما رواه (البخاري) عن (أنس) رضي الله عنه قال: (كان رجل نصرانيًا فأسلم،

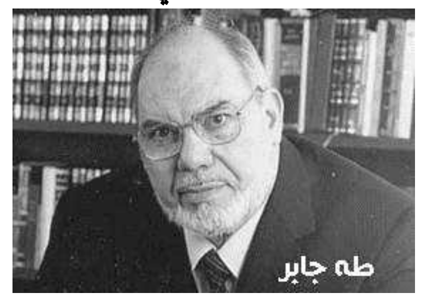
وقرأ البقرة وآل عمران. فكان يكتب للنبي ﷺ، فعاد نصرانيًّا، فكان يقول ما يدري محمد إلا ما كتبت له، فأماته الله فدفنوه، فأصبح وقد لفظته الأرض..."الحديث(٦٩). ففي هذا الحديث، أن الرجل تنصر بعد أن أسلم وتعلم سورتي البقرة وآل عمران، ومع ذلك فلم يعاقبه النبي ﷺ على ردته.

الأمرالرابع: هو ما وردت حكايته في القرآن الكريم عن اليهود، الذين كانوا يترددون بين الإسلام والكفر، ليفتنوا المؤمنين عن دينهم، ويردوهم عن الإسلام. قال تعالى: ﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: ٧٢). وقد كانت هذه الردة الجماعية في المدينة، والدولة الإسلامية قائمة، ورسول الله ﷺ حاكمها، ومع ذلك لم يُعاقب هؤلاء المرتدين، الذين يرمون ــ بنص القرآن الكريم ــ إلى فتنة المؤمنين في دينهم، وصدهم عنه.

وليس من اليسير علينا أن نسلم– مع وجود هذه الوقائع المتعددة للردة، ومع عدم عقاب الرسول ﷺ للمرتدين، في أي منها– بأن عقوبة المرتد هي القتل حدًّا. إذ من خصائص الحدود، وجوب تطبيقها كلما ثبت ارتكاب الجريمة الموجبة لها.

وإذا كان حديث الرسول ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) حديثًا صحيحًا، من حيث السند، فإننا نقول: إن الرسول ﷺ إنما أراد بهذا الحديث ـ والله أعلم ـ أن يبيح لأمته قتل المرتد تعزيرًا.

الدكتور طه جابر العلواني:



بعد أن تناول الدكتور (طه جابر العلواني) إشكالية الردّة، وبحث في جوانبها المختلفة، وتتبع ما يتعلق بذلك في كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، القولية والعملية، وآثار الصحابة، وأقوال العلماء والمذاهب المختلفة، بعد ذلك كله توصل إلى جملة من النتائج، دوّنها في كتابه: (لا إكراه في الدين).

فهو أولاً ينفي وجود إجماع على حكم الرّدة، وأن الخلاف حول قضية الرّدة، وعقوبة المرتدّ، موجود في القرون الثلاثة الخيرة(٧٠).

ثم بعد أن ذكر مفهوم الردة في القرآن، وأورد جميع الآيات المتعلقة بالردة، وشرحها، توصّل إلى أنه لا توجد عقوبة دنيوية للردة في القرآن. حيث قال: سائر الآيات المتقدمة، وهي كلّ ما ورد في القرآن المجيد في الردّة والارتداد، لم تذكر أية عقوبة دنيوية على ذنب أو جريمة الردة، ولم تشر، لا تصريحاً، ولا على

سبيل الإيماء، إلى ضرورة إكراه المرتد على العودة للإسلام، أو قتله، إذا امتنع(٧١).

وفي خاتمة كتابه قال(٧٢):

تبيّن لنا، بعد البحث الدقيق، ومعايشة هذه الإشكالية فترة طويلة من الزمن: أن القرآن والسنة، بل وفقهنا الإسلامي الأكبر، القائم على كتاب الله مصدراً منشئاً، وسنة نبيه ﷺ مصدراً مبيناً: أن الإنسان المكرّم المستخلف، المؤتمن، أكبر عند الله، وأعز من أن يكلّفه ويسلب منه حرية الاختيار.

وبالتالي، فإنه لا يمكن أن يقرّر القرآن المجيد، فيما يزيد عن مائتي آية من آيات الكتاب الكريم، حريّة الاختيار، ثم يعاقب – بتلك العقوبة الصارمة– من مارس تلك الحرية، دون أن يعتدي على أحد سوى نفسه، أو يرتكب أية جريمة أخرى مصاحبة لتلك الضلالة البشعة التي سقط فيها.

ويقول أيضاً: إن شريعة التخفيف، والرّحمة، ورفع الحرج، وتكريم الإنسان، واحترام حريته، والمحافظة عليها، واعتبارها من ضروريات التزكية، أسمى من أن تضع عقوبة دنيوية، تبلغ مستوى القتل، على ممارسة تلك الحرية.

هذا، وبعد عرض آراء كلا الفريقين، يميل الباحث إلى ترجيح الرأي القائل بأن الردّة ليست من جرائم الحدود، وأن عقوبة المرتد ليست هي القتل، وذلك لعدة أسباب، ومنها:

تعرّض القرآن الكريم لقضية الردّة، والكفر بعد الإيمان، في بضع عشرة آية، من دون أن يحدد لها عقوبة دنيوية. فلماذا يهمل القرآن الكريم ذكر العقوبة الدنيوية، خصوصاً إذا كانت العقوبة تتعلق بالقتل وإراقة الدم؟!

الأدلة التي استند إليها جمهور العلماء في إثبات حد الردّة، تبيّن – من خلال البحث– أنها ليست بتلك القوة، التي يمكن الاعتماد عليها في جعل جريمة الردّة جريمة حدّ، وجعل القتل عقوبتها. فالقرآن لم يشر إلى تلك العقوبة، والأحاديث النبوية تبيّنَ أنها ليست متواترة، وإنما هي أحاديث آحاد. والقرآن لا ينسخ إلا بقرآن، أو سنّة متواترة. كما أن الآثار التي استندوا عليها كلها، تبيّن أن حالات القتل التي حدثت، لم تكن لمجرد الكفر، وإنما لأن هؤلاء المرتدين جمعوا مع الردّة جرائم أخرى، مثل: القتل، والحرابة، و.. وأغلب الأحاديث، التي احتج بها الجمهور في حكم الردة، تقرر حكم المحارب، وليس المرتد. والمحارب يقتل، سواء كان مسلماً، أم غير مسلم.

من المعلوم أن الحدود لا شفاعة فيها. حيث ورد أن الرسول ﷺ أنكر على (أسامة بن زيد)، حين حاول أن يشفع في حدّ السرقة، وقال: (أتشفع في حد من حدود الله.....)(٧٣). وقد ثبت أن (عثمان بن عفان) شفع لـ(عبدالله بن سعد بن أبي سرح)،

الذي ارتد، وأمر النبي ﷺ بقتله، وقبل الرسول شفاعة (عثمان) فيه(٧٤).

هناك ما يزيد على مائتي آية في القرآن الكريم تقرر حرية الاختيار، دون أن تحدد: هل أن هذه الحرية هي قبل الدخول في الإسلام، أو بعده. والحديث الذي استند عليه العلماء في قتل المرتد، يتعارض مع كل هذه الآيات. والقول بأن حرية الاعتقاد مكفولة قبل الدخول في الإسلام، أما بعد الدخول فيه، فإن هذه الحرية تنتزع منه، هو قول ضعيف. وهذا الأمر يشوّه الإسلام، ويصوّره على أنه قفص يسجن كل من يدخل فيه. وهل يعقل أن يكون ذلك صفة للرسالة الخاتمة، التي جاءت رحمة للعالمين؟!.

البيئة التي أفتى فيها جمهور العلماء الأجلاء بقتل المرتد، قد تغيرت، من حيث الزمان والمكان والأحوال والظروف والملابسات. وهذه كلها بالتأكيد تؤثر على الحكم والفتوى. فالردة كانت تقع في زمان كان العالم مقسماً فيه إلى: دار الإسلام، ودار الحرب، وفق مصطلح بعض الفقهاء. وكل مرتد كان يقصد دار الحرب، ويصبح محاربا. أما اليوم، فلا يوجد مثل هذا التقسيم. فالمسلمون موجودون في كل بقاع الأرض، وغير المسلمين متواجدون في معظم الدول الإسلامية. ولقد اختلطت الشعوب والثقافات والأديان، وتراجع دور الحدود الجغرافية، والحواجز المصطنعة، في ظل ثورة المعلومات، ووسائل التواصل والإعلام الحديثة.

الإشفاق على المرتد اليوم أولى من الحكم عليه بالقتل، حيث أن المسلم اليوم يولد لأبوين لا يعلّمونه شيئا عن الإسلام، وهو لا يتلقى في تعليمه شيئا عن الإسلام، ولا يرى في وسائل الإعلام سوى إسلام مقترن إما بخطاب تقليدي لا يعيش واقع الناس اليوم، ولا يعالج مشاكله، أو مقترن بالإرهاب وترويع الناس والقتل وسفك الدماء. فأكثر الذين تهتز عقيدتهم اليوم، وكما يصفهم الشيخ (راشد الغنوشي)، هم ضحايا إعداد عقيم، وتربية تقليدية فاشلة، وثقافة إسلامية جامدة، وتدين محنّط ومنحطّ، مكّن لغزو مسلح بثقافة علمية معاصرة، مشحونة بقيم الكفر والتمرّد. أليس هؤلاء ضحايا أكثر من كونهم مجرمين(٧٥)؟

الخاتمة والنتائج

عرضنا في هذا البحث موضوع الردة، وعقوبة المرتد، من خلال تعريف (الردة): لغة واصطلاحا، وبيان شروط تحققها. ثم عرضنا هذه المسألة في القرآن الكريم والسنوية النبوية الشريفة.

بعد ذلك تعرضنا لجريمة الردّة وعقوبة المرتد في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث أوردنا آراء مجموعة من المفكرين المعاصرين، الذين يثبتون حدّ الردّة، ويجعلون عقوبته القتل. وكذلك مجموعة أخرى، ينفون أن تكون الردّة من

جرائم الحدود، وأن القتل ليس عقوبة المرتد، بل هو عقوبة الحرابة.

وبعد تلك الجولة في بحث هذه المسألة، توصلنا إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، ومنها:

تعرّض القرآن الكريم لجريمة الردة، تارة بتعبير (الارتداد)، وتارة بتعبير (الكفر بعد الإيمان)، في بضع عشرة آية، ولكنه لم يحدّد لهذه الجريمة عقوبة دنيوية.

وتعرضت السنة النبوية الشريفة، أيضاً، لجريمة الرّدة، وبيّنت حكم المرتدّ، في مجموعة من الأحاديث، بعضها مطلقة، وبعضها مقيّدة. ولكي نستخلص الحكم الصحيح من مجموع هذه الروايات، يجب حمل المطلق على المقيّد، لأنها تتحد في الحكم والسبب. وعندها يتبيّن أن حكم القتل هو لجريمة الحرابة، وليس لمجرد الكفر والردّة.

هناك فرق بين الخروج من الإسلام، والخروج على الإسلام، فالحالة الأولى – وإن كان صاحبها سيكون من الخاسرين يوم القيامة، إذا لم يتب– إلا أن ذلك يندرج تحت حرية الرأي والفكر، التي أقرها الإسلام، وأرسى دعائمها. أما الحالة الثانية، فهي تدخل في باب (الحرابة)، أو ما يسمى اليوم بالخيانة العظمى، أو الخروج المسلح على السلطة الشرعية، وهذا ما جعل الإسلام عقوبته القتل.

الآيات القرآنية الكثيرة التي أشارت إلى حرية الرأي والفكر، وعدم الإكراه في الدين، وأن الإنسان له حرية الاختيار، كل تلك الآيات تؤسس مبدأ حرية الاعتقاد، ليس ابتداءً فقط كما توهّم البعض، وإنما هي حرية مكفولة ابتداءً وانتهاءً.

أقترحُ على السلطاتِ الرسمية، ووزارة الأوقاف، واتحاد علماء الدين الإسلامي– فضلاً عن منظمات المجتمع المدني، وورش البحث الجامعية – تنظيمَ مؤتمراتٍ سنوية، أو دورية، لتناول القضايا المعاصرة التي تشغل الساحة الفكرية، والتي تثار حولها بعض الإشكاليات، مثل: قضايا الحريات بشكل عام، والقضايا المتعلقة بالعنف ضد المرأة، ونظام العقوبات والحدود في الإسلام، وغيرها. وذلك لإعادة دراسة هذه القضايا، وفق معطيات هذا الزمان، وهكذا يتجدد الخطاب الديني، ويلبّي حاجات العصر❑

الهوامش:

---

[١] الجوهري: إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٧٨، ص ٤٧٣.

[٢] ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد، المغني، عالم الكتب، الرياض، ط٣، ١٩٩٧م، ج١٢، ص ٢٦٤. وقد جمع بعض الباحثين المعاصرين تعاريف لفقهاء، من مختلف المذاهب الفقهية، تفيد في معظمها بأنها عبارة عن خروج المسلم المكلّف عن دين الإسلام، قولاً أو فعلاً، خروجاً اختيارياً، سواء كان الخروج إلى دين سماوي آخر، أو غير

سماوي، أو إلى غير دين.. انظر: السامرائي، د.نعمان عبدالرزاق، أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية، دار العلوم، الرياض، ط٢، ١٩٨٣، ص (٣٧-٣٩). وانظر كذلك: الكردي، أوميد عثمان، عقوبة الإعدام في الشريعة الاسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص١٠٧.

(٣) الردّة تكون إما بالقول، أو بالفعل، أو بالاعتقاد، ولكن الاعتقاد وحده لا يترتب عليه آثار الردّة، ما لم يترجم إلى قول أو فعل.

(٤) أخرجه أبو داود برقم ٤٣٩٨ في باب (المجنون يسرق أو يصيب حداً)، انظر: السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، بيت الأفكار الدولية، الرياض، لا تاريخ، ص٤٨١.

(٥) انظر: السامرائي، د.نعمان عبدالرزاق، مرجع سابق، ص٥٠.

(٦) النحل/ ١٠٦.

(٧) النجار، علي رشيد، أحاديث الرّدة والشبهات عليها، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الشرعية) المجلد الثالث عشر، العدد الثاني، يونيو ٢٠٠٥، ص٣٠٤.

(٨)البقرة/٢١٧

(٩)المائدة/٥٤

(١٠)محمد/٢٥

(١١)البقرة/١٠٨

(١٢)آلعمران/٩٠

(١٣)آلعمران/١٧٧

(١٤)النساء/١٣٧

(١٥)المائدة/١٢

(١٦)المائدة/١١٥

(١٧) التوبة/٧٤

(١٨) النور/٥٥

(١٩) محمد/٣٢

(٢٠)محمد/٣٤

(٢١) مرسي، د.أكرم رضا، الردة والحرية الدينية، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ٢٠٠٦، ص ٤٢.

(٢٢) العلواني، د.طه جابر، لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦، ص ٨٩.

(٢٣) العوا، د.محمد سليم، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، نهضة مصر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص ١٨١ بتصرف.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٨١.

(٢٥)رواه البخاري في كتاب استتابة المرتدّين والمعاندين واستتابتهم، باب (حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم)، رقم الحديث٦٩٢٢.. انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص١٧١٢.

(٢٦) رواه البخاري في كتاب الديات، باب (إذا قتل بحجر أو بعصا)، رقم الحديث ٦٨٧٨.. انظر: البخاري، مرجع سابق، ص١٧٠١.

(٢٧)رواه أبو داود في كتاب الحدود، باب (الحكم فيمن ارتد) رقم الحديث: ٤٣٥٣. انظر: سنن أبي داود، مرجع سابق، ص ٤٧٦.

(٢٨) أورد النسائي هذا الحديث عن طريق عكرمة، وأورده أيضا عن طريق أنس عن ابن عباس، في كتاب تحريم الدم باب الحكم في المرتد، رقم الحديث ٤٠٦٤. انظر: النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب ابن علي، سنن النسائي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، لا تاريخ، ص٤٢٧.

(٢٩) رواه أبو داوود في سننه في كتاب الحدود باب الحكم فيمن ارتد، رقم الحديث٤٣٥١، انظر: سنن أبي داوود، مرجع سابق، ص٤٧٦.

[٣٠] أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الحدود باب ما جاء في المرتد، رقم الحديث١٤٥٨، انظر: الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، لا تاريخ، ص٣٤٥.

[٣١] أخرجه النسائي في سننه في كتاب تحريم الدم باب الحكم في المرتد، رقم الحديث (٤٠٥٩، ٤٠٦٠، ٤٠٦١، ٤٠٦٢)، انظر: النسائي، مرجع سابق، ص٤٢٧.

[٣٢] أخرجه ابن ماجة في سننه في كتاب الحدود باب المرتد عن دينه، رقم الحديث ٢٥٣٥، انظر: القزويني، أبو عبدالله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، لا تاريخ، ص٤٣٢.

[٣٣] انظر: المزّي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ج٢٠، ص ٢٩٢

[٣٤] انظر: الذهبي، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١١، ١٩٩٦، ج٥، ص ٣٤

[٣٥] انظر: العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر ، هدي الساري مقدمة فتح الباري، المطبعة الكبرى، مصر، ط١، ١٣٠١هـ، ص ٤٢٤

[٣٦] انظر: المزّي، مرجع سابق، ج٢٠، ص ٢٧٧ والصفحات التي تليها.

[٣٧] انظر: الذهبي، مرجع سابق، ج٥، ص ٢٠ والصفحات التي تليها.

[٣٨] انظر: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ج٢٠، ص (٣٩-٤٠).

[٣٩] انظر: العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، تهذيب التهذيب، دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ، ج٧، ص ٢٦٧ والصفحات التي تليها.

[٤٠] منصور، أحمد صبحي، حدّ الردّة، الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص١٢٣.

[٤١] المرجع نفسه ص١٢٤.

[٤٢] ذكر السرخسي هذا الخلاف في كتابه (المبسوط) باب قطّاع الطرق، انظر: السرخسي، شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ، ج٩، ص (١٩٧-١٩٨).

[٤٣] انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلّى، الطباعة المنيرية، القاهرة، ط١، ١٣٥٢هـ، ج١١، ص١٩٤. وانظر أيضاً: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ، ج١٢، ص٢٧٢.

[٤٤] هذه القاعدة أسسها الفقهاء على حديث: (ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج، فخلوا سبيله. فإن الإمام إن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة)، الذي رواه الترمذي برقم (١٤٢٤). انظر: سنن الترمذي، مرجع سابق، ص٣٣٦.

[٤٥] روى الإمام مسلم هذا الحديث في كتاب القسامة، باب (ما يباح به دم المسلم)، رقم الحديث (١٦٧٦). انظر: النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٩٩١، ج٣، ص١٣٠٢. ورواه أبو داود في كتاب الحدود، باب (الحكم فيمن ارتد) رقم الحديث: ٤٣٥٢.

[٤٦] انظر: الزّلمي، د.مصطفى إبراهيم، لا قتل للمرتد غير المفسد في القرآن، لا مطبعة، أربيل، ط١، ٢٠١٢م، ص٢٨.

(٤٧)رواه أحمد في مسنده في أواخرمسند عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب، رقم الحديث (٣٥٤٦)، انظر: بن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ط١، ١٩٩٨، ص٣٠٥.

(٤٨)رواه النسائي بسند صحيح في كتاب تحريم الدم باب توبة المرتد برقم (٤٠٦٨)، انظر: سنن النسائي، مرجع سابق، ص (٤٢٧-٤٢٨).

(٤٩)أي طرحته ورمته خارجا.

(٥٠) رواه البخاري في كتاب المناقب باب علامات النبوّة برقم (٣٦١٧)، انظر: صحيح البخاري، مرجع سابق، ص٨٩٠.

(٥١)جاد، يحيى، الردّة والحرية الفكرية دراسة تأصيلية تجديدية في ضوء الكتاب والسنة والمقاصد، بحث منشور في الانترنت عام ٢٠١١ على الموقع www.onislam.net بتصرف.

(٥٢)المرجع نفسه بتصرف.

(٥٣)انظر: القرضاوي، د.يوسف، جريمة الردّة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، دار الفرقان، عمان، ط١، ١٩٩٦، ص(٥-٦).

(٥٤) المرجع نفسه، ص٤٦.

(٥٥) القرضاوي، مرجع سابق ص(٥٢-٥٣).

(٥٦) انظر: البوطي، د.محمد سعيد رمضان، حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٢، ص (٨٦-٨٧) بتصرف.

(٥٧) انظر: عودة، عبدالقادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارَنا بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٣، ١٩٩٤م، ج١، ص٧٨ وكذلك ص ٢٤٣.

(٥٨) المرجع نفسه، ج١، ص٥٣٤.

(٥٩) المرجع نفسه، ج١، ص٥٣٦.

(٦٠) المرجع نفسه، ج١، ص (٦٦١-٦٦٢).

(٦١)البقرة/٢١٧.

(٦٢)شلتوت، محمد، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط١٨، ٢٠٠١م، ص ٢٨١.

(٦٣)المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

(٦٤)البقرة/٢٠٦.

(٦٥)يونس/٩٩.

(٦٦)شلتوت، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(٦٧)انظر تفصيل ذلك: العوا، د.محمد سليم، مرجع سابق، ص (١٨٧-١٩٥). وانظر أيضا: العوا، د.محمد سليم، الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣، ص (٦٤-٧٥).

(٦٨)رواه البخاري في كتاب الأحكام باب بيعة الأعرابي، رقم الحديث (٧٢٠٩). انظر: صحيح البخاري، مرجع سابق، ص١٧٨٢.

(٦٩) الحديث سبق تخريجه.

(٧٠) انظر: العلواني، د.طه جابر، مرجع سابق، ص١٩.

(٧١) المرجع نفسه، ص٨٩.

(٧٢) المرجع نفسه، ص١٧٥.

(٧٣) انظر: سعيد، جودت، لا إكراه في الدين دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي، العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق، ط١، ١٩٩٧، ص٣٥ والصفحات التي تليها.

(٧٤) انظر: العلواني، مرجع سابق ص١٠٥.

(٧٥) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٥١.

أكاذيب ملفقة حول جمع القرآن



عزيز غفور

إن الذي يدرس علوم القرآن، وينظر إليها بعين النقد وعدم العصمة، يتبين له أنها بدلاً من خدمة القرآن الكريم، والمساعدة على فهمه وتعظيمه، أصبحت مادة تؤول الى الشك وعدم اليقين في القرآن، وصارت صيداً ثميناً للذين يزرعون بذور الضلال والشك في قلوب الناس.

إن ما أريد التحدث عنه في هذا المقال ليس جميع المواضيع الضعيفة التي امتلأت بها صحف هذه العلوم، لأنها كثيرة، ولكني بعون الله تعالى سأؤجل هذه المسائل إلى أوقات أخرى، وسأتحدث هنا عن واحدة من هذه المواضيع المشبوهة.. والتي هي محل للنظر والنقد، وهي: مسألة جمع القرآن الكريم. إن كثيرا من الروايات التاريخية تتحدث عن أن النبي (ﷺ) كان له كتّاب للوحي، وهذا مما لا شك فيه. ولكن الذي هو محل للنظر، يكمن في بحثهم عن الكيفية التي جمعوا بها القرآن، وأنها كانت بصورة عشوائية، لأن كلا من هؤلاء كان يكتب لنفسه.

فإذا كان من المقرر أن يكون له سبعة -وهم يتحدثون عن حوالي ستين كاتبا- من كتّاب الوحي، فعليه يجب أن تكون لهم سبعة نسخ من القرآن الكريم، أي لكل واحد نسخة خاصة، وأن هذه النسخ كانت تعطى للنبي (ﷺ) حتى يحتفظ بها، تماماً كالأرشيف. أو أن يكون هؤلاء جميعا قد كتبوا للنبي نسخة واحدة من القرآن، فمن حظر أثناء نزول آية، كتبها في هذه النسخة، وأضاف الآيات النازلة إلى النسخة الأرشيفية المحفوظة.

إذاً إن نسخة النبي (ﷺ) من القرآن هي النسخة الأرشيفية الأصلية، التي لا اعتبار لأي نسخة لا توافقها، وتعتبر استنساخاً عنها. إذ إن الروايات تتحدث عن أن هؤلاء الكتّاب كانوا يكتبون نسخة لأنفسهم أيضا.

ثم عندما يتحدثون عن جمع القرآن، ومع وجود تلك النسخة الأرشيفية الأصلية، لا يبقى معنى لما يقال من أنهم نادوا في الأصحاب، كي يأتوا بما عندهم من النسخ، لينظروا ما عندهم من الآيات، التي ليست موجودة في نسخة النبي!!.. وذلك لأن نسخة النبي (ﷺ) – كما هو واضح – هي الأصلية، وغيرها هي استنساخ لها.

ولكن لنستمع إلى ما يقوله للناس علماء هذا العلم: كان للنبي كتّاب للوحي، يتجاوز عددهم سبعة، إلى ستين، أو أكثر، هؤلاء كتبوا القرآن لأنفسهم، وأعطوا نسخة مما كتبوا للنبي، هؤلاء الصحابة الكتّاب كان عندهم اختلاف في متن القرآن، فكان كل واحد منهم عنده ما ليس عند الآخر، أو أقل من الآخرين، وكانوا في بعض الأحيان يتجادلون في قراءة أو (وجود) آية، أو عدم وجودها؟!

ثم بعدما أرادوا جمع القرآن، نادوا في الناس: أيكم عنده شيء من القرآن فليأت به، وجعل الناس يأتون بما عندهم من القرآن على جريد النخل، أو الجلود والرقاع، بصورة مختلطة غير منظمة.. ثم جمع (أبو بكر) (رض) ذلك في كتاب واحد، ورتب سوره. ثم في زمن (عثمان) (رض) لما أرادوا جمعه، نادوا في الناس أيضاً، ليأتوا بما عندهم، وجمعوه كما جمع من قبل، وكان يجب لتثبيت أيَّ آية من القرآن، أن يأتي صاحبها بشاهدين، ثم بعد ذلك تقبل منه.

حقا .. هل هذا يقوي إيماننا بحفظ القرآن، أم يجعله يهتز؟؟ أتعجّب من جميع هؤلاء العلماء، كيف أنهم رددوا كالببغاوات هذا الكلام، دون النظر إلى هذه التساؤلات:

١/ إن كان للنبي صلى الله عليه وسلم كتّاب للوحي، ألا يجدر بذلك أن يكونوا كتبوا له نسخة كاملة مرتبة..؟ فما فائدة هذ الكم من الكتاب إن لم يستطيعوا كتابة نسخة واحدة فقط.. ؟؟

٢/ إذا كان على هذا الرسول أن يبلغ القرآن، فما معنى هذه القطع المتقطعة ؟؟ وما معنى أن يكتب كل شخص لنفسه، ويقرأ قرائته الخاصة ؟؟ فلماذا لا يذهب أحدهم إلى النبي، ويقول له: يا نبي الله، هل هذه الآية هكذا؟!.. ولّما يرجع النبي إلى ربه، حتى يبدأ المراء والجدال والتجاذب!

٣/ أليس مقررا عند هؤلاء العلماء أن القرآن يجب أن يكون تلقيه من الرسول إلينا متواتراً، أي أن يكونوا بحيث لا يسوّغ العقل تواطؤهم على الكذب عليه ؟.. فما معنى قصة

الشاهدين، والشهود الثلاثة، والشاهد الواحد؟!

٤/ أيوجد معنى لهذا.. أن يكون القرآن نزل على النبي، وهو المسؤول الأول بعد الله عن حفظه.. ثم بعد وفاته يبحثون عنه في بيوت الناس، كي يجمعوه؟!

٥/ إن جميع ما يروى من كلام للبشر باسم القرآن، بمعنى: أنه كان من القرآن ثم نسخ، لا معنى له أبداً، إلا التشكيك في مصداقية القرآن كـ(الشيخ والشيخة ...) و(لوكان لابن آدم وادياً ..)، والروايات التي تتحدث عن وجود سور من القرآن هكذا وهكذا.. وحتى أنهم يتحدثون عن أنها كانت تقرأ حتى بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.!!

٦/ مسألة اجتهاد أبي بكر وعمر وعثمان (رضي الله عنهم) في جمع القرآن، كلام فارغ أصلاً.. إن شيئا وعد الله تعالى بحفظه، هل يحتاج جمعه في كتاب إلى التفكير، والانتظار، إلى أن يشرح الله له الصدر ؟! أم أن المسألة كاذبة من أساسها، وأن القرآن كان مجموعاً من قبل؟!..

٧/ إن جميع الخلافات التي وقعت في كيفية كتابته: فهذا يقول: أكتب هذه الآية هكذا، والآخر يقول: لا، هكذا أكتبها!! هل تعلمون ماذا يعني ذلك؟؟ هذا يعني أن هذه الكتابة التي عليها الرسم القرآني هي اجتهادية، وأنهم كتبوا حسب علمهم، وأهوائهم: ألف (الصلاة) و(الزكاة) بالواو، وكتبوا اسم (إبراهيم) بالياء مرة، ومرة بدون ياء، وكتبوا كلمة (بأيد) بيائين، هكذا للتجميل ... إلخ، ألم يفكر أحد في مدى وكيفية جرأة (الصحابة) على قول أو كتابة شيء، باسم الله، حسب أهوائهم؟!

إن ما قالوه هو محل للشك، ويخلق الشك للعاقل. فما أدري كيف يجرؤون على أن يتحدثوا عن جمع القرآن بهذه الصورة..؟؟

*** ***

حسب ما تقوله روايات جمع القرآن الكريم.. فإن خمسين أو ستين كاتباً من كتاب الوحي، لم يستطيعوا أن يكتبوا نسخة كاملة جامعة من القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم.. وحسب قولهم فإن النبي، الذي هو المسؤول الأول عن حفظ القرآن، لم يستطع أن يترك للمسلمين من بعده نسخة كاملة من القرآن، حتى لا يضلوا بعده!!..

وحسب ما قالوا، فإن جميع القرآن ليس متواتراً، وإن بعضاً منه جُمِعَ من ألسنة الناس، الذين أتوا به مثنى وثلاث ورباع، يشهدون على أن ما معهم من الآيات هي من القرآن، وأنهم سمعوها من النبي، وإن لم تكن موجودة فيما نسخه كتاب الوحي ..!

وحسب ما قالوا، فإنه حتى أواخر عصر الصحابة، كان البعض منهم يشك في بعض آيات، أو سور، من هذا القرآن، كالمعوذتين،



إن خطأ (آلات تسجيل الروايات)، يكمن في بحثهم داخل الروايات عن حجية القرآن.. أي إنهم لكونهم أخذوا إيمانهم من الروايات، يظنون أن إثبات الحق يجب أن يكون عن طريق الروايات فقط، وإلا فهو ليس بحقّ. ولهذا أرادوا أن يثبتوا، برواياتهم الكاذبة المفتراة، أن هذا القرآن متواتر، ولا ريب فيه!!.. بمعنى آخر، أرادوا إثبات الحجة القوية: (القرآن)، بالحجة الضعيفة: (الروايات)، ولم يفكروا في أنه إذا كان أساس حجية القرآن والتسليم به، مبنيا على الروايات الآحاد، فذلك يعني أن حكمه يكون في الحجية كحكم الآحاد !!..

وخطأ هؤلاء، هو أنهم أرادوا تحقيق القرآن، بمقياس موضوع في الأصل لتمييز الأحاديث الصحيحة عن الضعيفة، مع أن هذا العلم، أو المقياس، يكون مفيداً في تحقيق الأحاديث فقط، وبسببه يقوى إيماننا بصحة بعض

وإن بعضاً منهم كان يعتقد بوجود سور من القرآن، كانت تقرأ حتى بعد وفاة النبي، لم تسجل فيما جُمع من القرآن!!؟..

هذا وهناك المزيد من هذه المهاترات والروايات (الصحيحة)، العديمة المعنى والمبنى.. فما هو هذا التواتر الذي يدعون؟!

وما هذه المهزلة والاستهزاء بعقل هذه الأمة، من هؤلاء وشياطينهم؟! وما قلة الأدب هذه مع كتاب الله ؟! أترك جواب ذلك للذين يقولون بحجية رواية الآحاد، ووجوب الاعتقاد بها من المسلمين، والذين هم مستعدون لتكفير المسلمين، والقول بردتهم، من أجلها ؟؟

فما هو الحل..؟؟

الأحاديث.. ولكن هذا العلم ليس علماً لتحقيق القرآن!!..

لهذا، فإن الحل يكمن في النجاة بأنفسنا من هذه الروايات، والقفز فوقها، كي نبحث في القرآن نفسه عن جواب هذا السؤال: هل جُمِع القرآن في عصر النبي (ﷺ)، أم لا؟.. لأن القول بتواتر القرآن لا يتحقق إلا بذلك، أي بأن يكون مجموعاً في حياة النبي، لا بعد وفاته. فإن أثبتنا تواتره، فإن ذلك يعني أنه وصلنا من النبي (ﷺ).

ولكن بعد ذلك تبقى حاجتنا إلى دليل آخر، يثبت لنا أنه من عند الله أم لا .. ويجب أن نثبت هذا بدليل آخر، وذلك بنفس المنهج الذي قلنا به، أي: أن نثبت من القرآن نفسه أنه من عند الله، لا من الروايات..

فبذلك صارت المسألة إثبات أمرين: الأول: إثبات التواتر، والثاني: إثبات كونه من عند الله.. ولهذا نتأمل في القرآن بهذا الشكل:

أ/ هل القرآن كلام الله ؟

١/ لما نزل القرآن الكريم تضرر منه الظلمة والخرافيون وأصحاب المصالح الشخصية، ولهذا أعلنوا الحرب عليه، وعلى حامله.. قالوا: إن الذي جاء به هو كلام البشر.. وقالوا: إنه ساحر.. يعلمه بشر.. به جنة.. يقول الشعر.. مجنون.. مسته الجن.. أساطير الأولين اكتتبها.. يريد أن يتفضل علينا.. لا يستحق أن يوحي الله إليه.. إلخ.. وأثبت التاريخ أنه لم يكن الرسول به أيّ من هذه الأشياء.. فإن لم يكن به أيٌّ منها، فذلك يعني أنه بقي شيء واحد ليفسر ما جاء به، وهو أنه من عند الله..

٢/ ولما أصروا على أن القرآن قول البشر.. تحداهم القرآن، لا أن يأتوا بقرآن من عندهم، بل أن يأتوا بمثل هذا القرآن، أي شيئاً قريباً منه.. فلم يستطيعوا.. ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله.. فلم يستطيعوا.. ثم تحداهم أن يأتوا بسورة منه.. فلم يستطيعوا.. مع أن أصغر سورة من القرآن هي (سورة الكوثر)، وتتكون آياتها من ثلاث آيات فقط.. أي لم يقدروا أن يقولوا من عند أنفسهم ثلاث آيات.. والذين لم يستطيعوا أن يأتوا به، كان لهم الوقت الكافي للمبارزة، وكانوا يحقدون على محمد، ورسالته، أي كان لهم دافع للمبارزة، وكانوا أصحاب قوة، ولهم باع طويل في الأدب، والبلاغة، والكلام، بحيث لا تجد لما كتبوا إلى الآن مثيلا في أي من البلدان، من الناحية الأدبية.. وكان القرآن بلسانهم الذي يتكلمون به، ويتمكنون منه.. ولكنهم عجزوا أن يكتبوا ثلاث آيات فقط مثل القرآن..

٣/ إن جميع المجالات التي تحدث فيها القرآن، ليس في آياته، أو إشاراته، شيء لا ينسجم مع العلوم العصرية.. فعلى سبيل المثال، في

مسألة طبية، مثل مراحل نمو الجنين في بطن أمه.. لو كان هناك خطأ علمي في القرآن، لكان كافياً لأن نقول عنه أنه ليس من عند الله.. وقس على ذلك بقية ما فيه من مسائل، تتعلق بالفيزياء، أو الكيمياء، أو الطب، أو الجغرافيا، أو التاريخ ... إلخ ، فلا تجد فيه شيئا مضادا لهذه العلوم..

٤/ عدم وجود الاختلاف بين آياته.. فلو كتب شخص عدة سطور في هذه السنة، فهناك احتمال كبير أن يغير، في السنة المقبلة، شيئا من آرائه، بسبب أقل تغيير في حياته، أو مجتمعه.. ولكن القرآن نزل في ثلاث وعشرين سنة، وطرأ عليه جميع هذه الظروف: ظرف الضعف، وظرف العزة والقدرة للمسلمين.. ظرف الفقر، وظرف الغنى.. ظرف عبودية المجتمع للأصنام، وظرف عبودية المجتمع لله، والتدين بالأديان السماوية.. ظرف عدم استجابة الناس للدعوة، وظرف الاستجابة لها، وكثرة الأنصار.. ظرف شباب صاحب الدعوة، وظرف شيخوخته.. هذه الظروف، وكثير من الظروف الأخرى، التي حدثت فيها تغيرات كبيرة وواسعة في مدة الثلاث والخمسين سنة من النبوة.. ولكن القرآن، مع مروره بجميع تلك الظروف، لا يوجد فيه اختلاف، ولا تعادي آية منه آية أخرى. وهذا دليل قوي جداً على أن الله وحده هو القادر على هذا، بل إن كتابه صَلُحَ، لا للثلاث والعشرين سنة من النبوة، بل لآلاف السنين من بعده، ويمكن بناء الحياة على تعاليمه!!..

هذه بعض الأدلة الواضحة على أن القرآن من عند الله. وهناك أدلة أخرى كثيرة، ولكنني اكتفيت بهذه الأربعة، لكونها مذكورة في القرآن، ولم أذكر الآيات القرآنية كي لا أطيل على القراء، الذين يستطيعون الرجوع إليها بسهولة..

ب/ هل جُمِعَ القرآن قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم..؟؟

هذا السؤال يأتي بعد إيمان المسلم بأن القرآن من عند الله، ولهذا قدمنا عليه السؤال الأول. وبهذا الصدد نرجع إلى القرآن حتى نعلم ما يقوله لنا:

١/ يقول تعالى في القرآن الكريم: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} .. تأمل قوله تعالى: (جمعه)، الذي جاء قبل لفظ: (قرآنه)، أي أن تسلسل نزول القرآن هو هكذا: نزل القرآن من عند الله، وأوحاه (جبريل) عليه السلام إلى النبي (ﷺ)، ثم جُمِعَ إلى ما نزل من قبل، وألحق بمكانه من قِبَل كَتَبَة الوحي، ثم قُرئ على النبي، من قِبَلهم، للاطمئنان على دقة كتابته، وتسجيله جيداً، ثم طبقه النبي بصورة عملية في حياته، حسب نوع المطلوب منه.. وهذا واضح في أنه لم يخرج شيء من

الوحي إلى الناس، قبل أن يُجمع مع ما نزل من الآيات من قبله. وعلى هذا، فالقرآن جمع بعضه إلى بعض، في عصر النبي (ﷺ).

٢/ آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ تدل على أنه، في زمن معين، قيل للمسلمين إن دينهم قد اكتمل، ووصل إلى كماله، أي أنهم لا يحتاجون إلى شيء آخر من الوحي، بعد ذلك اليوم، وأن الوحي انتهى..

وأقول هنا: لو لم يدر النبي أن الوحي قد اكتمل، كان من الممكن أن تحدث إشكالات في عدم تسجيل بعض آيات القرآن، أو ضياعها بعد النبي. ولكن بعد علم النبي بانتهاء نزول الوحي، فيجب عليه عندها أن يسلم ما أخذه من الوحي من الله إلى الناس، لأن هذا ببساطة هو عمله، ومن واجباته أن يوصله إلى الناس بكماله وتمامه، لأن الله تعالى قال له إنه سلمه القرآن كاملاً، إذاً على النبي أن يسلم ما تسلمه كاملا أيضا إلى الناس، بصورة يكون أوله وآخره معلوماً لهم، ولا يتركه للأهواء والاجتهادات..

٣/ آية: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، تعني أن هذا القرآن هو الوحيد الذي يستحق أن يسمى بالكتاب، وأنه لا ريب فيه.. ولكن الذي تحدثت عنه من جمع القرآن، كما تقول به الروايات، فيه من الريب ما لا يخفى، ولكن القرآن لا ريب فيه، وهذا كاف لتكذيب الروايات، التي تتحدث عن أن بعضاً من الصحابة كان في شك من فقدان بعض آيات، أو سور القرآن، أو زيادتها.. لأن أقل شيء من الظن في آية من القرآن، يجعل من القرآن جميعاً محلاً للشك.. والشيء الوحيد الذي يبطل هذا الشك، هو أن يكون هذا القرآن قد سلمه الرسول إلى الناس كاملاً تاماً معلوماً.

وهناك شيء جدير بالانتباه، وهو أنه علينا أن نتأمل في إشارة القرآن إلى نفسه بـ(ذلك)، و(هذا)، في أكثر من موضع! وهذا أيضا دليل على تعيين وتمييز ما أشير إليه، وأنه موجود معين بالفعل.

٤/ آية: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾، القصد من الكتاب هو (اللوح المحفوظ).. فإن كان الله، الذي لا يضل ولا ينسى، قد وضع نسخة من القرآن في اللوح المحفوظ، فكيف بنبيه، وهو بشر، لا يستنسخ هذا القرآن، ويحفظه في مكان آمن ؟!

٥/ كون كلمة (القرآن) بالألف ولام التعريف، يكون معناه كتاب معلوم من أوله إلى آخره. وهذا بالنسبة للنبي يكون بعلمه أنه كتاب له نسخة معينة، ومحفوظة عند الله، وينزل كل مرة شيء منه حسب الوقائع.. وإن المهمة لهذا النبي هو تبليغ وإيصال هذا القرآن المعلوم إلى الناس دون إهمال.

وهكذا تسمية القرآن بـ(الكتاب)، والذي

معناه في اللغة العربية: الشيء المرتبط المشدود بعضه إلى بعض، ومجيئ ذلك بالألف ولام التعريف، دليل أيضاً على فهمنا السابق.

٦/ إن كان من وظيفة النبي إيصال القرآن كله إلى الناس، فهذا لا يتأتى ولا يصدق إلا بتركه للناس من بعده كاملا في كتاب!.. في عصرنا الحاضر إن صدر أمر حكومي إلى الناس، فإنه لا يصبح عليهم حجة، إذا أبلغت بعض فقراته لأشخاص، وقيلت الأخرى لأشخاص آخرين. ولكن إذا كتبت، ونشرت جميع فقراته في جريدة يومية، فإن الناس يكونون ملزمين بما فيه، وليس لأحد منهم أن يشتكي عدم تبليغه بالقرار، أو عدم سماعه.. وبنفس الصورة إذا كان - كما تقول الروايات - من أن النبي بلغ بعضاً من الآيات لذاك الصحابي، وبلغ بعضاً آخر لآخر، وهكذا وزعه على الناس ليكتبوه.. فهذا حقاً لا يصبح حجة ملزمة لجميع الناس، ولهذا وجب مع هذا الفعل، أو التبليغ، أن تكون هناك نسخة محفوظة، معينة منه، مكتوبة، كي يرجع الناس إليها، وينتفعوا بها.

هذا، ويمكن أن يكون لدى الآخرين أدلة على أن القرآن جمع في عصر النبي، وبالأخص هناك مجموعة من الأحاديث فيها إشارات إلى ذلك، ولكني أردت أن آتي بجميع أدلتي من القرآن الكريم..

سؤال مهم:

حتى إن قلنا بأن القرآن وصل إلينا بالتواتر، يبقى هناك أن هذا الوصول إلينا، صار آحاداً عند النبي نفسه (ﷺ)، أي أن الوحي جاء من عند الله إلى جبريل، ثم إلى النبي، فظهر لنا من النبي وحده، وهو آحاد، ثم صار منه إلى الصحابة، ومنهم إلى غيرهم بالتواتر. و بتعبير آخر: إن القرآن متواتر عند وصوله إلى الصحابة، لا قبله.. فكيف يكون حجة علينا؟؟.. ظاهر أن هذا الكلام موجه لمن هو ينظر إلى القرآن، ونقله إلينا، خارج دائرة الإيمان، وإلا فإن المسلم يكتفي في إيمانه، أن يكون القرآن مسموعاً من النبي.

وجواب هذا السؤال هنا، يكمن في فهم ضرورة مجيء الرسل للبشرية، والإيمان بأن الله تعالى لا يعمل عملاً ليس له نفع ولا معنى، وأنه لم يترك الإنسان هكذا لنفسه دون أن يرسل له الهداية.. وهؤلاء الرسل كان معهم من الأدلة ما يثبتون به صدق نبوتهم، وهذه الأدلة سماها العلماء بالمعجزات.. فعلى سبيل المثال: عصا موسى، وإحياء عيسى للموتى، وهكذا الأنبياء الآخرون.. فماذا عن محمد؟!

إن معجزة محمد هي القرآن الذي أتى به، والذي تحدثنا عنه أنه تحدى الناس جميعا أن

يأتوا بثلاث آيات من مثله.. وهذه مسألة مهمة جداً، لأن الأنبياء معجزاتهم هي أدلة لإثبات صدقهم في ادعاء النبوة، ثم إن نبوتهم كانت دليلا على صدق رسالتهم.. أي أن النبوة دليل على صدق الرسالة.. ولكن معجزة النبي محمد هي القرآن، والذي هو رسالته.. أي إن رسالته دليل على صدق نبوته!..

وهذا يعني أن معادلة الإيمان بمحمد، ورسالته، هي عكس الأنبياء السابقين، ومختلفة عنهم. وهذا يظهر لنا عظمة القرآن، بحيث إن القرآن يجعل من الناس يؤمنون بأن محمداً هو رسول الله..

وهذا اختلاف كبير بين القرآن والكتب السماوية السابقة.. ومن هنا نصل إلى نتيجة مهمة جداً، والتي بسببها نعلم كيف أن (آلات تسجيل الروايات) وقعوا في خطأ فكري وعلمي. وتوضيح ذلك، هو أننا مع إيماننا بأن القرآن – الذي وصل إلينا متواتراً بما لا شك فيه – لا يحتاج في الحقيقة إلى أن يكون متواتراً، حتى نثبت أنه من عند الله، وليس بحاجة إلى التواتر، كي نثبت أنه هو القرآن الذي بلّغه، وأوصله إلينا النبي محمد (ﷺ)، لأن صدق نبوة محمد نفسه قد أثبتت بالقرآن، فما حاجتنا إلى أن نأتي بالأدلة على صدق نسبتها للنبي محمد. وبتعبير آخر: إن شرعية محمد نفسه في نبوته أخذها من القرآن، كما أشرت من قبل بأن هذا عكس الأنبياء الذين من قبله، حيث أخذت رسالتهم الشرعية من الرسل. وهذا يعني أن الكلام عن تواتر القرآن ليس له تأثير على صدق القرآن، وأنه من الخطأ أن نتحدث عن أي ركن من أركان الإيمان، قبل الكلام عن صدق القرآن – من حيث المحتوى، لا من حيث وصوله إلينا متواتراً– ويجب على المسلمين خوض الحرب الفكرية بالقرآن، وأن لا ينشغلوا بحروب جانبية، لأن جميع أركان الإيمان تأخذ مصداقيتها وصدقها من القرآن. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ ❑

(ملاحظة: الموضوع حساس جداً، والكلام عليه أيضاً، فإن نسيت من الموضوع شيئاً، أو تركت منه شيئاً دون جواب، فأرجو من الأحبة الكرام، والسادة المحققين، تنبيهي عليه بآرائهم، وتعقيباتهم.. وأقدم شكري سلفاً لجميع الأحبة)..

الجذور التاريخية للباطنية الحديثة في إيران



د. فرست مرعي

✍ لقد ظهرت العديد من حركات الغلو الباطنية في المشرق الإسلامي، في أواخر القرن الثامن عشر، وبلغت قمة غلوها في منتصف القرن التاسع عشر.

ظهرت هذه الحركات في إيران، عندما حكمتها سلالات تركمانية عديدة، كانت تنتمي في عقيدتها للمذهب الشيعي. كان همها الأكبر استنزاف خيرات البلد من أجل أطماعها وبقائها في السلطة، فضلاً عن تلقيها الدعم الغربي، لذا سمحت بطيب خاطر للتغلغل الروسي والبريطاني في شؤون إيران للوقوف بوجه الدولة العثمانية، حتى وصل الأمر بالشاه الصفوي عباس الأول(١٥٨٨-١٦٢٩م) إلى تمني زوال المساجد والجوامع في الدولة العثمانية، ومن أجل ذلك فقد سمح للعديد من إرساليات التنصير الغربية، بشقيها الكاثوليكي والبروتستانتي، للعمل داخل إيران، ابتداءً من بداية القرن السابع عشر، وهذا ما ألقى بظلاله في ظهور العديد من الشخصيات الباطنية التي تحمل أفكاراً مخالفة لعقائد الإسلام، وقامت بتأسيس وهندسة الكثير من الحركات، والتي كانت لها جذور تاريخية في البيئة الإيرانية، من قبيل الحركات: الخرمية، والبهافريدية، والأستاذسيسية، والبابكية، والمازيارية، والمقنعية، وغيرها. ومن هذه الحركات:

أولا: الشيخية

لم تنقطع مؤامرات الحركات الباطنية على العقيدة والفكر الإسلامي في التاريخ حتى الوقت الحاضر، وفي بداية القرن التاسع عشر


احمد بن زين العابدين الاحسايي

الميلادي تم تجديدها على يد شيخ فاسد العقيدة، غامض الفكرة والأسلوب، يثير حوله جواً من التقديس الكاذب، وهو الشيخ أحمد بن زين الدين الإحسائي (١٧٥٣-١٨٢٦م)، والذي أسس طريقة في مذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، سميت فيما بعد بـ (الشيخية).

والشيخية يقولون: إن الحقيقة المحمدية تجلت في الأنبياء قبل محمد (صلى الله عليه وسلم) تجليا ضعيفا، ثم تجلت تجليا أقوى في محمد والأئمة الاثني عشر، ثم اختفت زهاء ألف سنة (٢٦٠ - ١٢٦٠هـ/٨٧٤-١٨٤٤م)، وتجلت فيما بعد في الشيخ أحمد الإحسائي، الذي هو الركن الرابع، وفيما بعد في الشيخ (كاظم الرشتي ت١٨٤٣م)، ثم تجلت في (محمد كريم خان الكرماني ت١٨٧٠م)، هذا التجلي أو الظهور هو أعظم التجليات لله والأئمة.

والركن الرابع، من الشيخ الإحسائي إلى ما بعده، هم شيء واحد، يختلفون في الصورة، ويتحدون في الحقيقة، التي هي الله، ظهر بينهم أو حل في أجسامهم (=على غرار تجسيد النصارى للمسيح).

ويعتقدون أن (محمداً) رسول الله، وأن الأئمة الاثني عشر هم أئمة الهدى، ومعنى الرسالة والإمامة عندهم أن الله تجلى في هذه الصورة، فمنهم رسول، ومنهم إمام. ويعتقدون أن اللاحقين هم أفضل من السابقين. وبناء على ذلك، فـ(الشيخ أحمد الإحسائي) - في رأي أصحابه- أعظم من جميع الأنبياء والمرسلين. ويعتقد هؤلاء أيضا بالرجعة، ويفسرونها بأن الله، بعد أن غاب عن صور الأئمة، رجع وتجلى تجليا أقوى في الركن الرابع، الذي هو(الشيخ أحمد الإحسائي)، ومن يأتي بعده.

الشيخ أحمد الإحسائي من الشيعة الحلولية، الذين يقدسون (علياً)، على غرار الشيعة النصيرية (العلوية)، وأدلته الفلسفية مستقاة من مذهب الصوفي الشيعي الإيراني (الميرداماد)، المتوفى سنة ١٦٣١م، والفيلسوف الإيراني الباطني المشهور (ملا صدرا الشيرازي)، المتوفى سنة ١٦٤٠م.

وترشح كتاباتهم بأنهم يعتقدون في (علي بن أبي طالب)، على نحو ما يعتقده فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في العقل الأول، بل أدهى وأمر.

أما اعتقادهم في يوم القيامة، فهو اعتقاد باطل، مخالف لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وإجماع الأمة، فقد أقروا بوجود جنتين وجهنمين، إحداهما في هذه الدار العاجلة (الدنيا)، والأخرى اللاحقة (=القيامة)، وأن الجنة هي الولاية والاعتراف بالقائم، ولا فرق. أما يوم الحشر، فإن الخلق لن يعودوا إلى الله، وفق تعاليم الإسلام، وإنما إلى المشيئة الأولى، وأن البعث (= النشور) لا يكون في الأجسام المشهودة، بل في أجسام لطيفة كثيفة (= هورقليائية)، هي أجسام بين عالم الكثافة وعالم الجنة الروحاني. وبعبارة أخرى، فإن فكرة (الإحسائي) حول مسألتي المعاد والمعراج الجسماني، تعد بدعة في العقيدة الإسلامية، فقد كرر أن جسم الإنسان مكون من أجزاء متباينة مستمدة من الطبائع الأربعة (= الماء والتراب والهواء والنار)، والأجسام التسعة السماوية (=الشمس والقمر والكواكب السبع)" والجسم الذي يقوم في يوم القيامة لا يتكون إلا من الأجزاء السماوية، وأما الطبائع الأربعة، فإنها تعود إلى الأرض بمجرد الوفاة. وعلى هذا، فإن معراج النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى السماء كان روحاني بالجسم الهورقليائي، لا جسماني.

وقد استخدم الشيخ (الإحسائي) جميع وسائل الباطنية، من: تأويل، وحلول، وتناسخ، وتقديس للأنبياء والأئمة، فالإمام مخلوق من نور الله، وأنه صاحب المشيئة في العالم، لأنه نفس الله! ولم يتورع (الإحسائي) عن الاستناد على روايات كاذبة، وأحاديث ضعيفة، منسوبة إلى أئمة الشيعة الاثني عشرية، في تمرير أساطيره وخرافاته، التي بلغت أكثر من مائة رسالة وكتاب، بين أتباعه، الذين حاولوا دون جدوى توضيح آراء أستاذهم والدفاع عنها.

وقد طرح الشيخ أحمد الإحسائي نظرية (الكشف)، المشابهة لنظريات بعض الصوفية، ومفادها: "أن الإنسان إذا صفت نفسه، وتخلصت من أكدار الدنيا، يستطيع أن يتصل بأحد الأئمة من أهل البيت، عن طريق الكشف والأحلام، فيوحي له الأئمة بالعلم الغزير، وتكشف له الحجب. وادعى أنه حصل على العلم بهذه الطريقة (الكشفية)، وقال: إنه رأى في منامه ذات ليلة الإمام (الحسن بن علي) فأجابه عن مسائل كانت غامضة، ثم وضع فمه الشريف على فمه، وأخذ يمج فيه من ريقه، وإنه علمه بيتا من الشعر، كلما قرأه قبل النوم، رأى في منامه أحد الأئمة، وأتيحت له فرصة التعلم منه".

وقد فتح (الإحسائي) بابا واسعا للتطرف والغلو، وراح يبث أفكارا غريبة، كالقول بأن المعصومين الأربعة عشر، أي النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وفاطمة والأئمة الاثني عشر، هم علة تكوين العالم، وسبب وجوده، وهم الذين يخلقون ويرزقون، ويحيون ويميتون. ومع إنه كان يقر بأن الله تعالى هو الخالق الرازق، والمحيي والمميت، في الحقيقة، إلا أنه كان يقول:" بأن الله العزيز قد تكرم عن مباشرة الأمور بنفسه، وأوكلها إلى المعصومين الأربعة عشر، حيث جعلهم أسبابا ووسائط لأفعاله ، فهم مظاهر لأفعال الله، ومحال لمشيئته".

خلفت هذه الآراء الأسطورية، والروايات الضعيفة، ردود فعل عنيفة داخل الأوساط الدينية في كربلاء، حيث رد عليه العديد من علماء الشيعة الاثني عشرية، وعدّوه منحرفا عن مذهبهم، ومغاليا في الإسلام، بل وصل الأمر بهم إلى نعته بالكافر، على حد تعبير عالم قزوين (ملا محمد تقي غاني)، فضلا عن علماء آخرين، أمثال: السيد (محمد مهدي الكاظمي)، و (الشيخ محمد مهدي الخالصي)، مما أدى إلى هروبه من كربلاء قاصداً المنورة المنورة، حيث مات فيها.

وبخصوص علماء الشيعة المعاصرين، فهم يعدونهم من أتباعهم، فعندما سئل الشيخ (علي الكوراني): ما هي عقائد المذهب الإحقاقي؟ وهل هم خارجون عن مذهب الشيعة الاثنا عشرية؟ أجاب: "لا يصح التعبير بالمذهب الإحقاقي، حيث لم يدع الشيخ الإحقاقي (قدس سره) أنه صاحب مذهب، ولا أجداده، ولا أتباعه، بل مذهبهم التشيع لأهل البيت الطاهرين، وهم إمامية إثنا عشرية، يسمونهم: الشيخية، أي أتباع مدرسة المرحوم الشيخ (أحمد الإحسائي) (قدس سره). وفرقهم عن غيرهم من الإمامية، أنهم يقولون بمقامات لأهل البيت المعصومين (صلوات الله عليهم)، ويناقشهم في بعضها بقية العلماء، ويتهمهم بعضهم بالغلو. ولا خلاف بين الشيعة في ثبوت المقامات للأئمة عليهم السلام. فالخلاف بين الشيخيين وغيرهم صغروي، والأمر تابع لدليله، وما يثبته لهم الكتاب والسنة. كما يوجد لبعض علمائنا إشكالات على المرحوم الشيخ أحمد الإحسائي، وعلى الإحقاقيين، ويرون أن لهم شطحات تضر بعقيدة التوحيد. والموقف الصحيح أنه يجب أن تبقى هذا المباحث العلمية بين العلماء، وأن لا يخوض المؤمن فيما لا يعلم، ولا يرتكب تكفير أحد بما لا يعرف، ويحرص على وحدة المؤمنين، وترسيخ الأخوة بينهم، خاصة في وقتنا الذي وقعت فيه مشكلات بعد وفاة المرحوم الشيخ عبد الرسول الإحقاقي (قدس الله نفسه)".

وما تجدر الإشارة إليه هو أن الفكرة الباطنية، نظرا لما يحيط بها من غموض وإبهام، ولما في طرق تأديتها وتعاليمها من رموز وإشارات، قد يتعذر وجود شخصين متفقين فيها، وهذا ما جعل (كاظم الرشتي) يخالف أستاذه (أحمد الإحسائي) في كثير من مبادئه، ويؤسس له طريقة جديدة، عرفت بـ(الطريقة الكشفية). وهذا بعينه أيضا هو الذي حدا بالميرزا (علي بن محمد الشيرازي) أن يؤسس، بعد مدة، دينا جديدا (=الدين البابي)، رغم اتصاله الشديد بأستاذه (كاظم الرشتي).

وكانت الشيخية، في حياة السيد، متفقة على زعامته ومرجعيته، ولكن بعد وفاته انقسمت إلى فرقتين: فرقة تبعت (الحاج محمد كريم خان الكرماني)، المتوفى سنة ١٨٧٠م، وعرفوا فيما بعد بـ(الركنية)، وفرقة تبعت (الميرزا حسن گوهر الحائري)، ثم (آل الاسكوئي)، من بعده، وعرفوا بـ(الكشفية).

وهكذا برزت إلى الوجود مدرستان: مدرسة تبريز، والمسماة بشيخية تبريز، ومشيخة كرمان، ووقع نزاع بينهما. وزعيم الشيخية التبريزية الآن (عبد الله عبد الرسول الإحقاقي)، وموطنه الكويت، وزعيم الشيخية الكرمانية الآن: (الحاج عبد الرضا خان الإبراهيمي)، وموطنه مدينة كرمان، في إيران، ولهم مركز واسع في العراق، في البصرة، وأكثرهم في منطقتي: (التنومة)، و(المُدَيْنة). وينوب عن الزعيم الخان: (السيد علي الموسوي)، وقد بث هذه الطائفة بعض الآراء والأفكار، التي أدت إلى حدوث النزاع بينهم وبين الطرف الآخر. وقد ذكروا عدة فروق بينهم وبين الشيعة الأصولية، تزيد على ثلاثين فرقاً، إلا أنّها في الحقيقة مسائل جزئية، لا يمكن جعلها من الخصائص المكونة للفرقة الشيخية. وأهم المسائل التي طرحت، وهي محل الخلاف بين الطرفين، أربع: المعاد الجسماني، والغلو، والتفويض، والمعراج (الركن الرابع). فإن هذه المسائل هي أهم نقاط الخلاف بين الشيخية وغيرهم. وقد أدت الأفكار التي طرحها الشيخية إلى حصول نزاع شديد بينهم وبين خصومهم، واتخاذ بعض المواقف من قبل ما تبنوه من آراء وأفكار. وعموماً، فإن من يرجع إلى الأفكار التي طرحها الجانبان (الكرمانية والتبريزية)، يجدها تحتوي على أمور غريبة، لا تمت إلى الدين الإسلامي بصلة" حيث جعلوا الفروع من الأصول، بل وأضافوا إلى الأصول أشياء لم يقم عليها دليل قرآني، أو روائي، كمسألة الركن الرابع، والتي جعلوها من أصول الدين، ومن لم يؤمن بها، أو لم يعرفها، فهو لم يعرف التوحيد ولا النبوة ولا الإمامة.

ثانياً: الركنية

أمّا الركنية، فتتلخص عقيدتهم في التالي:

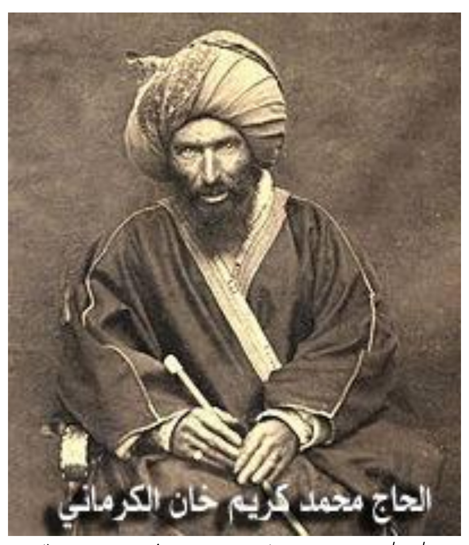
يعتقدون أنّ الدين قائم على أربعة أركان:
١-معرفة الله.
٢-معرفة الرسول.
٣-معرفة الإمام .
٤-معرفة الفقيه الجامع للشرائط، الذي يقوم مقام الإمام في زمن الغيبة.

وتجسد الركن الرابع في الشيخ أحمد الأحسائي، ثم في السيد كاظم الرشتي، ثم في الحاج كريم خان نفسه. ولهذا سميت هذه الطائفة بالركنية.

قال صاحب الذريعة في تصانيف الشيعة: "ولّما شدّد عليهم الأصحاب (=علماء الشيعة الاثنى عشرية) النكير بعدم ما يسمّى الركن الرابع في الإسلام، ألّف (محمد كريم خان الكرماني) رسالة عام ١٢٧٩ هـ/١٨٦٢م، أثبت فيها أنّ الركن الرابع هم رواة الأئمة والعلماء جميعاً، ولا تختص الركنية بشخص معين" .

ومن الناحية العملية أصبح الركن الرابع منصباً تتوارثه سلالة الكرماني حتّى اليوم، باعتبارهم المصداق الحقيقي لهذا الركن.

وكان مقر زعامتهم مدينة (كرمان) بإيران، حيث يتواجد أحفاد الكرماني، والأكثرية من أتباعه. ولما قتل مرشدهم عام ١٩٨٠م في إيران، انتقل مقر الزعامة إلى مدينة (البصرة) بالعراق، أهم معقل لهم بعد (كرمان). وقد توفي زعيمهم الحالي (علي الموسوي) في


الحاج محمد كريم خان الكرماني

١٥/١/٢٠١٥م، في مدينة البصرة. وقد رجّح (عامر الفائز)، عضو البرلمان العراقي عن الطائفة الشيخية، من خلال (كتلة المواطن)، أن "يخلف المرجع الديني (زين العابدين الإبراهيمي الكرماني الموسوي) في زعامة الطائفة دينياً في العالم، مؤكداً أن "نجل الراحل الموسوي، (السيد عبد العال الموسوي)، سيكون ممثلاً عن المرجع الديني وزعيم الطائفة في العراق، والراعي لها سياسياً واجتماعياً واقتصادياً.

والركنية أكثر أتباعاً من منافسيهم: الكشفية، ويتمركز وجودهم في مدينة كرمان، ومناطق أخرى من إيران، ثم مدينة البصرة، حيث يتجاوز عددهم ربع المليون نسمة، ولهم تواجد لا بأس به في الكويت.

ويمكن التعرف على أفكارهم من خلال

كتبهم، مثل: (رجوم الشياطين)، و(كشف المراد في علم المعاد)، و(هداية الأطفال)، و(هداية الصبيان)، و(إرشاد العوام)، و(الفطرة السليمة)، و(الفلسفية)، للشيخ أبو القاسم الكرماني.

ثالثاً: الكشفية

بموت الشيخ (أحمد الإحسائي) قبل الموعد الذي حدده لظهور الإمام بعشرين عاماً، وبالتحديد عام ١٢٤٣هـ/ ١٨٢٦م، تسلم زعامة مدرسته السيد (كاظم الرشتي)، الذي أوصاه أستاذه بالخلافة الدينية، والتأهب والترقب لظهور الإمام المهدي.

ومن خلال الأفكار الأسطورية، التي عرضها الإحسائي في طروحاته المبكرة، حول الأصول لدى الاثني عشرية، أضاف إلى (التوحيد والعدل والنبوة والإمامة) ركناً آخر (=الركن الرابع)، الذي تمثل في جعل المعصومين الأربعة عشر: النبي محمد (ص)، وابنته فاطمة، وابن عمه: علي بن أبي طالب، والأئمة الأحد عشر من ذريته، شركاء لله في خلقه ورزقه وإحيائه وإماتته!

أما الحركة الكشفية، فهي تطور طبيعي للشيخية على يد (كاظم الرشتي)، وقد كتب (الرشتي) مجموعة كتب ورسائل، مثل: (دلائل المتحيرين)، دافع فيها عن عقيدة الإحسائي، وحاول شرح غموضها، وعندما هاج الناس عليه، وأرادوا قتله في يوم التروية (٨ ذي الحجة سنة ١٢٤٨هـ/١٨٣٢م)، ارتقى المنبر بعد صلاة الظهر في صحن ضريح (علي بن أبي طالب)، في النجف، وتبرأ على ملأ من الأشهاد، من مقالة أستاذه الشيخ (أحمد الإحسائي)، بخصوص البعث الروحاني يوم القيامة، بقوله: "أيها الناس إن رسول الله (ص) عرج بجسمه إلى السماء، بل بثيابه ونعله، وإن الخلق يحشرون بأبدانهم وأجسادهم الدنيوية المرئية المحسوسة في الدنيا...". غير أنه التزم بمقالة أستاذه الإحسائي حول الركن الرابع، جاء فيها: "إن الامام علياً، وأخاه رسول الله، وأولاده المعصومين، وزوجته فاطمة عليهم السلام، أمناء الله، وأبواب رحمته، ومقاليد مغفرته، ومفاتيح جنته. هم مفاتيح الغيب، هم السر بلا ريب، هم محال المشيئة، هم سنن الإرادة. والعجب منكم تصدقون القول في حق عيسى بن مريم (ع)، وتقولون: عيسى روح الله، وإذا قلت لكم: إن الإمام علياً نفس الله، تضطربون وتمجونه، فما الإمام علي وأولاده الأئمة المعصومون إلا- علل فاعلية- عالمون بالأشياء كلها...".

وكان السيد (كاظم الرشتي) قد بين طريقة أستاذه في قوله : "وكان يدأب في التدريس، وتلقين الناس، وبث الدعوة إلى طريقته

الروحانية، التي ترمي في النظر إلى الأشياء، إلى ما لم يكن مألوفا يومئذ من الشذوذ عن الظاهر والتمسك بالباطن، ونحو ذلك، مما حمل كثيراً من القوم على استغراب تلك الطريقة". وقال أيضاً: "إن تحصيله، وانشراح صدره، على هذه الصورة، إنما هو من بعض أنواع الإلهامات والنفث في الروع، أو من مثل الكشف والإشراق، ونحو ذلك من العنايات الخاصة، مما هو خارج عن مألوف عادات البشر". وذكر (الرشتي) بأن أستاذه لم يدرس عند أحدٍ قط، وليس له شيخ أو أستاذ معروف، مع أنه حصل أكثر العلوم العقلية والنقلية، وله في أكثرها آراء وأنظار.

ولكن علماء الشيعة الإمامية، لا سيما الفرقة الأصولية" ما لبثوا أن ردوا عليه أيضا، وعدوه من الغلاة .

ومن جانب آخر، فإن (كاظم الرشتي) نفسه اتبع طريقة أستاذه (الإحسائي) في اللجوء إلى الرؤى وخداع الناس بها، وجمعهم حوله عن طريقها، ولتنفيذ خطته المرسومة، المتفق عليها مع أستاذه (الإحسائي) في التبشير بالمهدي وقرب ظهوره، ووجوب الإيمان به، فانه كان يسرد العديد من الأكاذيب على شكل رؤى، وكان يردد في مجالسه بأن الشريعة الإسلامية وأصول الآداب هي غذاء الروح، لذلك يجب أن



تكون الشرائع متنوعة" وعلى ذلك يجب نسخ الشرائع العتيقة (=القديمة).

والطائفة الكشفية يعتقدون أنّ الشيعة ينقسمون إلى قسمين: كاملي العقيدة، وناقصي العقيدة. والمعني بكاملي العقيدة هم الكشفية أنفسهم، ومن يعتقد بعقيدتهم في أهل البيت (رضوان الله عليهم). وأمّا ناقصي العقيدة، فهم معظم الشيعة الإمامية. وتتلخص عقيدتهم في أهل البيت (رضوان الله عليهم) بأمرين:

الأوّل: الاعتقاد أنّ علم الإمام حضوري، وليس حصولي، يعني أن يعلم بما كان وما سيكون إلى يوم القيامة، بإرادة الله تعالى، بحيث تكون جميع هذه المعلومات حاضرة في ذهنه دائماً، كمن يشاهد بالعيان .

الثاني: الاعتقاد بأنّ دم الإمام، وجميع فضلاته، طاهرة.

وعلى أساس هذا التقسيم للشيعة، أصدر علماء الكشفية أحكاماً فقهية خاصّة، منها: أنّه لا يجوز لمن كان كامل العقيدة أنّ يقلّد مرجعاً ناقص العقيدة، أو يصلّي خلف إمام ناقص العقيدة، أي من كان يعتقد بطهارة دم الإمام، وأنّ علمه حضوري، لا يجوز له أن يقلّد أو يصلّي خلف من لا يرى ذلك. فكمال العقيدة بهذا المعنى شرط في مرجع التقليد وإمام الجماعة.

ويعتقد أنّ تسميتهم بالكشفية لادّعاء علمائهم أنّ خفايا بعض الأُمور تُكشف إليهم ببركات الأئمة المعصومين.

ومن المعروف أن السيد (كاظم الرشتي) كان قد عين أحد تلاميذه، وهو الذي تنطبق عليه الصفات التي كان يرددها في كل درس بقوله:" إن الموعود يعيش بين هؤلاء القوم، وإن ميعاد ظهوره قد قرب، فهيئوا الطريق إليه، وطهروا أنفسكم حتى تروا جماله، ولا يظهر لكم جماله إلا بعد أن أفارق هذا العالم...".

عندما مات (كاظم الرشتي) عام ١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م، كان كل شيء مهيأ، حسب الخطة الموضوعة، كي يعلن (الميرزا علي محمد الشيرازي) ظهوره. ففي سنة ١٢٦٠هـ/ الموافق ٢٣ مايس ١٨٤٤م، أي بعد مرور سنة واحدة على وفاته، ادعى أنه الباب إلى الإمام المنتظر المستور، ويعني ذلك أن الناس عن طريقه يتصلون بالغائب صاحب الزمان، ويأخذون منه أوامره ونواهيه، وكان كثيرا ما يستشهد بالحديث الموضوع: أنا مدينة العلم وعليّ بابها (= يعني نفسه).

رابعاً: البابية

تنسب البابية إلى (علي بن محمد رضا الشيرازي)، الذي ولد في مدينة (شيراز) سنة ١٨١٩م. توفي والده وهو لم يبلغ سن الفطام، فكفله خاله (علي الشيرازي)، وكان من تجار (شيراز) المشهورين. ولما بلغ السادسة من عمره، عهد به خاله إلى أحد الشيوخ، بغية تعليمه، ولكن (علي الشيرازي) كان غير راغب في الدراسة، ومع ذلك فانه تعلم من اللغة العربية شيئا، مع النحو الفارسي، غير أنه برع في الخط براعة مدهشة. ولما وجد خاله أن ابن أخته بعيد عن تقبل الدروس العلمية، أرسله إلى مدينة (بوشهر)، الواقعة على ساحل الخليج العربي، بغية الإشراف على متجره، لا سيما وأن التجارة كانت راكدة في تلك الأيام. وكان بعض التجار في تلك الحقبة يدرسون العلوم الدينية والرياضيات، لذلك انخرط السيد (علي محمد) في دراسة الرياضيات، التي لم تكن تتعلق بفهم الأرقام وأصول الحسابات،

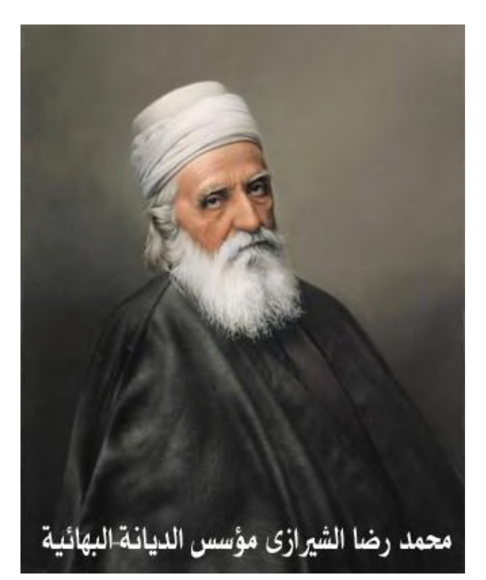
وإنما كانت دراستها فلسفية، وتدخل ضمن مفهوم تسخير روحانيات الكواكب. وكان السيد (علي محمد) قد درس الفلسفة والعلوم الباطنية، وسهر عليها.

وفي سن الثانية عشرة من عمره تزوج من الآنسة (سرية)، ورزق منها ولداً سماه (أحمد)، توفي عام ١٨٤٣م، قبل إعلان دعوة بابيته.

ومما لا شك فيه أن (البابية) قد استفادت إلى درجة ملحوظة (بصورة غير مباشرة) من التراث الباطني، الذي خلفته الفرق الأخرى من التصوف والتشيع الغالي، وخاصة: تراث الحلاج المقتول سنة ٣٠٩هـ (= صاحب مذهب حلول الله في المخلوق)، والشلمغاني الشيعي المقتول عام ٣٢٢هـ بتهمة الحلول أيضاً، ومحيي الدين ابن عربي، المتوفى سنة ٦٣٨هـ، صاحب فكرة (= وحدة الوجود- ووحدة الأديان)، والسهروردي المقتول عام ٥٨٧هـ" فضلا عن تراث الإحسائي والكشفي بصورة مباشرة.

من هو الباب

سميت هذه الحركة المغالية بهذا الاسم، نسبة إلى زعيمها (علي محمد رضا الشيرازي)، الذي كان تلميذا لزعيم الحركة الكشفية: (كاظم الرشتي). وقد لقنه هذا الأخير مبادئ الغلو الباطنية، وأقنعه بأنه (المهدي المنتظر)، الذي سيظهر بعد وفاته عام ١٨٤٣م. وبالفعل، وبعد مرور ألف سنة


محمد رضا الشيرازى مؤسس الديانة البهائية

هجرية على الغيبة المزعومة لـ(محمد بن الحسن العسكري)، الذي تصادف (١٢٦٠هـ) الموافقة لسنة (١٨٤٤م)، أي بعد مرور سنة على وفاة (كاظم الرشتي). ولم يكذب (علي محمد رضا) النبوة، فقد أعلن نفسه في البداية (مهديا)، سنة (١٨٤٤م)، في مدينة شيراز الإيرانية، بحضور الملا حسين البشروئي، في ليلة أملى فيها كتابه (قيوم الأسماء). الأمر الذي دفع بـ(محمد كريم خان الكرماني)، أحد زعماء الشيخية والكشفية، إلى أن يتخذ موقفاً متشدداً من دعوته، لأنه كان يعتبر نفسه (الباب).

وعلى أية حال، فإنه في البداية عدّ نفسه الباب إلى الإمام الغائب(=المنتظر)، ومعنى ذلك أنه المصدر الوحيد والطريق إلى العلوم الإلهية وعالم الغيب، حيث انتقلت إليه هذه

المعرفة من الإمام (المنتظر)، وسمى نفسه (الباب). ومن هنا جاءت تسمية حركته بالـ (بابية). وقد تدرج الباب في ادعاءاته، حيث انتقل إلى درجة أعلى، حين ادعى بأنه القائم الموعود (= المهدي المنتظر)، سنة ١٨٤٩م، لأن روح (المهدي) حلت فيه. ثم قفز درجة أعلى، حين قال بأنه نبي، وأن الله قد أرسله إلى العالم، وأنه أفضل من محمد (صلى الله عليه وسلم)، وأن شريعته نسخت شريعة محمد (صلى الله عليه وسلم)، بل أن كتابه (البيان) أفضل من القرآن. وأخيرا، زعم بأنه أحد ظهورات الإله، لأن الله قد حل فيه. وبهذا لم يختلف زعيم البابية في أسلوبه عن أسلوب غلاة الباطنية الذين سبقوه. بل إنه سار على نهج العديد منهم، الذين زعموا الانتساب إلى آل البيت زوراً.

وفيما يتعلق بمواقفه، فإنها ليست من بنات أفكاره. وآراؤه ومعتقداته تدل دلالة واضحة على أنه كان متصلا بالصوفيين الحلوليين وأصحاب وحدة الوجود، الذين كانوا قريبين فكريا منذ القديم من مفاهيم الشيعة وفكرة المهدية، التي استعانوا بها في صياغة طائفة من الأوهام والأساطير حول أقطابهم وأوليائهم.

لم يكن (الميرزا علي محمد) جادا في تحصيل العلوم والمعارف، وإنما كان يستسلم بسهولة إلى دراسة الجانب الخرافي من تلك المعارف، كتسخير روحانيات الكواكب.

إن هذه الدراسات قد أثرت في عقله تأثيرا بالغاً، وظهرت عليه علامات الجنون والشذوذ العقلي، وهو (أي: الباب) عندما كان في مدينة (بوشهر)، الواقعة على ساحل الخليج العربي، كان يصعد إلى سطح الدار مكشوف الرأس، ويبقى ساعات طويلة، من وقت الظهيرة إلى المغرب، مستقبلا قرص الشمس، متحملا حرارتها الشديدة، وكان يكرر هذه العملية يوميا، وكان بجانب ذلك كله يحب العزلة والانفراد.

وفي أيام دراسته عند شيخه (كاظم الرشتي) في كربلاء، انقطع فجأة، مع نفر من أقرانه، إلى الرياضة المعروفة عند المرتاضين بـ(الأربعينية)، في مسجد السهلة، الواقع ما بين الكوفة والنجف، على أمل اللقاء بالمهدي المنتظر. وبعد إتمامها خرج وهو في وضع غير عادي من شرود الذهن والانذهال، وصار يتكلم مع نفسه، لذا عده تلاميذ (كاظم الرشتي) تصرفه هذا خروجا على الإسلام.

وكانت دعوة الباب سرية، في بادئ الأمر، وكانت محصورة بين تلامذة الرشتي، الذين كانوا على ما يظهر يعلمون بها مقدما، إذ إن (الرشتي)، الذي أخبر تلامذته بصفاته قد بيّن للأقربين منهم أنهم يجب أن يؤمنوا به حال إعلانه لدعوته. والدليل على ذلك أن الميرزا (الملا حسين البشروئي)، الذي كان أقرب التلاميذ إلى (كاظم الرشتي)، هو أول من



آمن به عندما أسر إليه (الميرزا علي) بادعائه البابية" ثم تبعه الشيخيون الآخرون، من تلاميذ الرشتي، واعترفوا به بأنه هو (الركن الرابع) لهم، بعد (كاظم الرشتي). كما اجتمع حوله ثمانية عشر شخصاً من كبار تلامذة الرشتي، الذي سماهم (حروف حي)، لأن حرفي: (ح)، و(ي) يعادل الثمانية عشر من العدد، بحساب الحروف الأبجدية.

إن تلاميذ (الباب) الثمانية عشر، بإضافة (الباب) عليهم، يكونون تسعة عشر، عرفوا بـ(حروف الحي)، وهم الذين أرسلهم الباب إلى جهات مختلفة، في إيران، ومناطق آسيا الوسطى، لنشر أخبار مجيئه و ظهوره.

ومن هذه الاسماء المشهورة:

(الملا حسين البشروئي، أول من آمن بالباب، الملقب (باب الأبواب). محمد علي البار فروشي الملقب (القدوس). فاطمة زرين تاج (قرة العين) الملقبة بـ(الطاهرة). الملا علي البسطامي. الميرزا يحي (صبح الأزل). الميرزا حسين علي نوري (البهاء). محمد باقر بشروئي. الملا خدا بخشقجاني. الملا حسن الباجستاني. السيد حسين اليزدي،كاتب الباب. الملا محمد روضة خان اليزدي. سعيد الهندي. الملا محمود الخوئي. الملا جليل الأورومي. الملا أحمد أبدال الماراقيي. الملا باقر التبريزي. الملا يوسف الأردبيلي. الملا هادي القزويني. الملا محمد علي القزويني).

وكان (ملا حسين البشروئي) أول من آمن بالباب، فقد رأى هذا الباب أن يرتحل داعيته الأول عن (شيراز)، ويضرب في الأرض مبشرا بالدعوة الجديدة. وسافر زملاؤه إلى بقية المدن الإيرانية، وكان (الباب) أثناء توديع دعاته، يأمرهم بتسجيل أسماء كل

من يدخل في دعوته. وقد انتشرت الدعوة (البابية) في صفوف الشيخيين في إيران انتشارا كبيرا، لأنهم كانوا يترقبون ظهور (صاحب الزمان) بمناسبة قرب انتهاء ألف سنة على غيبته.

وعندما حلت سنة ١٢٦٠هـ/١٨٤٤م صاروا متلهفين لسماع النبأ العظيم، الذي كان قد بشر به زعيماهم: الشيخ (أحمد الأحسائي)، والسيد (كاظم الرشتي). فلما وصلهم نبأ ظهور (الباب علي محمد الشيرازي)، تهافت الكثير منهم عليه" وكان لنظرية (الأحسائي) في (الجسم الهورقليائي)، دور كبير في تقبل الشيخيين لفكرة حلول الإمام المهدي في (الباب).

وقد رفض علماء الشيعة في العراق وإيران دعوى (الباب) في المهدوية، ورأوا في فكرة نسخ الدين الإسلامي، التي جاء بها، نوعاً من الهرطقة والكفر بالإسلام. وأصدر الشيخ (محمد تقي البرغاني) فتوى بتكفير البابيين، كما ألقت الحكومة الإيرانية القبض على (الباب)، وأعدمته في (تبريز)، في ٩ تموز من عام١٨٥٠، ولكن حركته استمرت بصورة سرية، وتطورت فيما بعد إلى (الحركة البهائية)، التي أعلنت خروجها من الدين الإسلامي.

وكان هناك بالطبع جناح من (الشيخية) أنفسهم رفض الدعوة البابية، وفكرة نسخ



الميرزا موسى بن محمد باقر بن محمد سليم الحائري الأسكوئي

الدين الإسلامي، وحارب (البابيين) بشدة، وكان هذا الجناح بقيادة (الميرزا محمد حسن جوهر) المتوفى سنة ١٢٦١هـ/١٨٤٥م)، الذي كان يتخذ من (كربلاء) مقرا له، وكذلك الجد الأعلى للشيخ (الميرزا حسن الإحقاقي)، الذي توفي مؤخرا، وهو (الميرزا محمد باقر)، المتوفى سنة ١٣٠١هـ / ١٨٨٣م)، وقد قام هذا الجناح المعتدل بالانفتاح على المدرسة الأصولية (الاجتهادية) الشيعية الاثنا عشرية، ورفض الطريقة (الكشفية)، ولكنه ظل محافظا على ولائه

للشيخ (أحمد الإحسائي)، واسم (الشيخية)، وانغلق على نفسه داخل الشيعة الإمامية، ولم ينخرط في الحركة العامة، حيث ظل يحتفظ بمرجع ديني خاص، وامتاز بنظام توريث المنصب القيادي الديني شخصيا، وبصورة عمودية، بدءا من الشيخ (محمد باقر الاسكوئي الإحقاقي)، الذي ورّث المنصب لابنه (الشيخ موسى الاسكوئي)، الذي ورّثه إلى ابنه (الشيخ علي)، الذي كان يقيم في الكويت (توفي سنة ١٩٦٤م)، والذي أوصى بها إلى ابنه العلماني الدكتور (جعفر رائد)، ولكنه رفض المنصب، لأنه كان قد خلع الزي الديني، وكفر بالنظريات الشيخية" وانخرط في السلك الدبلوماسي الإيراني، وأصبح سفيرا للشاه (محمد رضا بهلوي) في (المملكة العربية السعودية)، ثم توفي في (لندن) سنة ١٩٩٣، فانتقلت المرجعية الدينية للشيخية إلى أخي الشيخ علي: (الشيخ الميرزا حسن)، الذي توفي، وورّثها بدوره إلى ابنه (الميرزا عبد الرسول الاسكوئي الإحقاقي)، الذي أصبح الآن زعيم الشيخية، ويتخذ من (الكويت) مقرا دائما له، منذ عدة سنوات.

لقد وجدت آراء (علي بن محمد الشيرازي/ الباب) تربة خصبة لها في إيران القاجارية، في منتصف القرن التاسع عشر، لأسباب عديدة، منها:

١- كان نظام الحكم في إيران في القرن التاسع عشر، نظاما كسرويا استبداديا طاغيا، فالشاه هو الحاكم المطلق الذي لا يرد قوله، الأمر الذي أوقع الشعب الإيراني في مهلكة عظيمة.

٢- أن غالبية سكان إيران الشيعة يعيشون منذ صغرهم تحت ركام من الإيحاءات المستمرة بشأن ظهور المهدي، صاحب الزمان، الذي يملأ الارض عدلا، ينقذهم مما هم فيه من فساد السياسة والإدارة والعيش، وهذه الفكرة من صلب عقيدتهم أخذت عليهم مشاعرهم، فهم على ذلك كانوا يترقبون المهدي المزعوم في لهف وشوق.

٣- لقد استقرت في عقول كثير من الإيرانيين، الذين كانت الروح المجوسية الزرادشتية تجري في عروقهم، فكرة مجيء نبي من العجم، في آخر الزمان، ينسخ شريعة الإسلام.

٤- كان الجهل بأحكام الدين، وحقائق الإسلام، سائدا، ليس في إيران وحدها، بل في العالم الإسلامي كله. ومن الطبيعي أن يدفع هذا الجهل صاحبه إلى اتباع أي فكرة، دون مناقشة عقلية، أو رجوع إلى نص صحيح. إن هذا الجهل نفسه هو الذي أدى إلى وضع (اثني عشر ألف حديث) في (المهدي)، والتي ينص كثير منها على أن المهدي ينسخ شريعة الإسلام. إن مثل هذه

الأحاديث الشيعية المختلقة(=الموضوعة) هي التي أفسدت عقول الإيرانيين، وجعلتهم يتبعون الملاحدة والمفسدين من دعاة المهدي.

٥- سوء سلوك رجال الدين الشيعة في إيران في ذلك الوقت، فأكثرهم كانوا جاهلين بحقائق الإسلام، يعيشون بين كتب خرافية لا ترد باطلا، ولا تقهر فسادا، ولا تفتح عيون صاحبها على جوهر الإسلام. وكانوا أشبه ما يكونون برجال الكنيسة في الحرص على مطامع الدنيا، واستغلال الدين للحصول على مباهج الحياة. فالشيخ (أحمد الإحسائي) كان قد باع أحد أبواب الجنة لولي العهد القاجاري (الشاهزادة محمد علي ميرزا ابن الشاه فتح علي القاجاري)، لقاء مبلغ ألف تومان إيراني، على حساب فقراء إيران!. فضلاً عن ذلك أن (نظام الدولة سليمان خان الأفشاري)، القائد العام للقوات الإيرانية القاجارية، كان ينثر الأموال نثراً على أقدام السيد (كاظم الرشتي)، لقاء أن يعطيه السيد باباً من أبواب الجنة، نظير ما فعله سلفه (الإحسائي).

٦- أن (الميرزا علي محمد) لقن جيدا كيف يمشي في ادعاءاته بخطوات ماكرة. فقد علم أن منطقة (خراسان)، الواقعة شرق إيران، هي الموطن الصالح لحركته، فـ(خراسان) منذ أقدم الأزمنة، كانت بيئة صالحة للفرق الباطنية والملحدة والإباحية. وكانت مصدر غالبية الحركات والانتفاضات ضد الخلافة الإسلامية الأموية والعباسية.

٧- دعم روسيا وبريطانيا لهذه الحركة. فروسيا كانت لها أطماع في العديد من الأقاليم الإيرانية: كالقوقاز، وآذربيجان، وتركمنستان، وأوزبكستان، وغيرها. لذلك أرادت زعزعة الوضع السياسي والديني في إيران، عن طريق دعم الحركات الباطنية.

أما بشأن (بريطانيا)، فهي كانت مصدر كل الدسائس والمؤامرات طيلة تاريخها ضد الإسلام والمسلمين، فهي الخبيرة بإدارة المؤامرات، وتنفيذ الخطط، لإيقاد نار الفتنة بين المسلمين، وبمساعدة الحركات الهدامة، حقدا على القرآن الكريم، الذي كان الجدار الوحيد أمام بقاء مصالحها الحيوية في البلاد الإسلامية. كما لا يمكن نسيان استعمارها لشبه القارة الهندية، التي كانت تضم قبل الاستقلال كلاً من: الهند، والباكستان، وبنغلاديش، التي تضم ثلث مسلمي العالم. لذا كانت تحاول بشتى السبل دق أسفين بين الطوائف الإسلامية، بقصد إضعاف المسلمين، وتعزيز هيمنتها على الطرق والمسارات التي توصلها بالهند (= درة التاج البريطاني)، بما في ذلك البلدان المطلة على الخليج العربي❑

تركيا..

العمق الاستراتيجي.. والمخاطر الفكرية والاقتصادية داخل مكوناتها



هفال عارف برواري

✍ **أولاً/ الاستراتيجية:**

لكي نعلم ما يجري اليوم، فعلينا التعرّف على دور (تركيا) على الخارطة العالمية، ودور المنظر للسياسة الخارجية التركية (داود أوغلو)، ونظرته لما بعد تأسيس النظام العالمي الجديد، حيث تقوم كل دولة لمضاعفة جهودها، ليكون لها حضور في هذا العالم الجديد.. ورؤية - (كيسنجر تركيا) - كما يسميه البعض-، تتمثل في أن تكون (تركيا) قوة مركزية مؤثرة. وقبل الخوض في هذه الفكرة والاستراتيجية، علينا معرفة المراحل التي مرّت بها دولة (تركيا)، وأهميتها في التوازن العالمي:

١- كان لـ(تركيا) الدور البارز عندما كانت تسمى بـ(دولة المواجهة)، عندما كانت تؤدي دور المواجهة ضد الكتلة الشيوعية.

٢- لاحتواء التوسُّع الشيوعي، والوقوف أمام محاولات الاتحاد السوفيتي، الرامية للامتداد جنوباً، إبّان الحرب الباردة.

٣- إنها عضو بارز في حلف الناتو.

٤- تحولت بعد الحرب الباردة إلى جسر بين الشرق والغرب - أي جسر أوروبا نحو آسيا والشرق الأوسط، ونافذة شعوب الشرق ووسط آسيا على أوروبا.

٥- جاء (أحمد داود أوغلو) ليرسم رؤية (تركيا) المستقبلية، في كتابه المشهور والملفت (العمق الاستراتيجي: مكانة تركيا في السياسة



الدولية).

حيث يقول: إن (تركيا) أكبر من أن تكون دولة مواجهة، أو جسراً ونافذة. (تركيا) "دولة مركزية تقع في الوسط - من البلقان والقوقاز ووسط آسيا والمشرق العربي، مركزية ليس بالمعنى الجغرافي فقط، بل بالمعنى التاريخي والثقافي والقومي،، فتشمل الروابط القومية والثقافة الدينية والميراث العثماني"، والعمل على توثيق العلاقات بهذه الدوائر، (مع) عدم التخلي عن علاقاتها التقليدية، وسياستها الخارجية التقليدية، مع الغرب! وتعمل على توازن دورها كبلاد عابرة للطاقة بين المنتجين والمستهلكين. وعندما تتحرك (تركيا) حسب هذه الرؤية، فإنها ستتحول الى دولة محورية، ولاعباً رئيساً على المسرح العالمي! فهي رؤية تجمع بين الواقعية السياسية، والتأصيل الآيديولوجي.

وقد جاءت هذه الرؤية، بعد تراكمات تاريخية مع أوروبا. فبالرغم من قيام الجمهورية بكل شيء في سبيل الدخول في الاتحاد الأوروبي، وعلى الرغم من دخولها في حلف الناتو، ومجلس أوروبا، وفي السوق الأوروبية المشتركة، لكن النخبة التركية - بكل أطيافها- يأست من دخولها في الاتحاد الأوروبي :

١- بسبب البعد الديني والثقافي، فأوروبا تعتبر نادياً مسيحيّاً.

٢- التاريخ العثماني المرعب لهم، وكيف بلغوا يوماً أبواب (فيينا).

٣- الثقل الديموغرافي التركي الكبير، والخوف من نسبتهم الكبيرة، التي قد تسيطر على أوروبا.

٤- ضعف دور (تركيا)، بعد الحرب الباردة، عندما أمن الغرب من (الاتحاد السوفيتي)، وأراد الغرب أن تكون (تركيا) مجرد جسر ثقافي واقتصادي بين أوروبا وآسيا.

٥- بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، أصبح الأمر ملحاً للتواصل مع الدول المستقلة عنها، والتي لها ارتباطات ثقافية وإثنية، كجورجيا وأذربيجان، بل أصبح العامل الاقتصادي ملحاً

جداً، كإمداد أنابيب الغاز والنفط بينها، وكذلك انحسار نفوذ روسيا في دول البلقان. ونشاطات (تركيا) الاقتصادية مع بلغاريا ورومانيا إلى البوسنة، ورغم التنافس الحاد بينها وبين إيران، فإنه على الصعيد الاقتصادي تجري شراكات وارتباطات اقتصادية، لا يمكن لهما الاستغناء عن بعضهما البعض.

ثانياً/ أهمية الموقع :

موقع (تركيا)، لكي تصبح أرضها ممراً، لمرور خط الغاز الطبيعي نحو أوروبا، من أذربيجان وآسيا الوسطى، وكذلك العراق وإيران، عبر أراضيها، عبر خط (جيهان – باكو)، وكبديل عن الخط الروسي، الممتد عبر جورجيا، أي بمعنى خط أنابيب (باكو – تفليس – جيهان)، لنقل بترول أذربيجان، وبترول آسيا الوسطى، وخاصة كازخستان – عبر جورجيا إلى ميناء جيهان على البحر المتوسط..

وقد يكون لها خيارات أخرى، كجعل روسيا شريكاً لها في مشروع أنابيب نابوكو، الهادف لنقل الغاز الطبيعي عبر بحر قزوين من تركمنستان (صاحب رابع أكبر احتياطي للغاز في العالم) إلى أذربيجان، ومنها إلى خط أنابيب ناباكو، الذي سيصل بدوره إلى وسط أوروبا

وتأتي أهمية بحر قزوين كونها تقع في منطقة مستقرة، وتمتلك ٤٪ من احتياط النفط العالمي و٥٪ للغاز.

ومن هنا يأتي أهمية استقرار العلاقات التركية الأرمنية، لكي تكون ممرات الغاز والنفط من مناطقها، بديلاً عن الممر الموجود في جورجيا. أما معضلة أرمينيا، فابتعادها عن النفوذ الروسي، يصب في مصلحة أمريكا أيضاً. وعلاقة أرمينيا بتركيا تخلص أرمينيا من حصار ثلاثي، يشمل تركيا وجورجيا وأذربيجان، واقتصار انفتاحها على روسيا شمالاً فقط. وبالتالي، فبوابة (تركيا) تصب في مصلحتها، فهي بوابتها الوحيدة للانفتاح الاقتصادين لكن شريطة أن تقوم أرمينيا بغلق ملفها عن الإبادة، مقابل سكوت (تركيا) عن الاحتلال الأرمني لإقليم (ناغورنو كارباخ) الأذربيجاني عام ١٩٩٢م.

موقعها الاستراتيجي يخترق الممر البحري والملاحي للبحر الأسود وبحر قزوين وبحر المتوسط، كذلك ممراتها الحدودية تعمل على تواصل الدول مع بعضها البعض، شرقاً وغرباً. كل هذا يتطلب منها أن تقوم بإعادة توجيه بوصلتها الفكرية، كي تنسجم مع عمقها التاريخي والحضاري .

وهناك أيضاً رؤية إقليمية لـ(سادات لاتشينار)، وتتمثل في قدرة المنطقة على التكامل، وسدِّ احتياجاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأمنية، وتوسيع قنوات الاتصال والحوار، لبناء (ذهنية إقليمية مشتركة). ولكن على الرغم من كل ذلك، قد



لا تتحقق هذه الرؤى أمام الطوفان القادم، الذي يريد أن يحرق الأخضر واليابس، وعلى ركامه تبنى أقاليم ومستوطنات، لا تغني ولا تسمن من جوع، ويكون كل ما خُطط له من رؤى ومشاريع لا يتم الوصول إلى جُلّه!

ولكي يتم هذا المشروع، فقد ظهر على الساحة التركية أكثر شخصية كاريزمية، تأثرت بها شرائح واسعة من الشعب التركي، بكل أطيافه وألوانه. فمشروع (داود أوغلو)، كمهندس ومخطط لرؤية مستقبلية، كان يلزمه شخصية قوية تحرّك الشعوب نحو مركزية الدولة، وجعلها دولة محورية، فكان هذه الشخصية هو (رجب طيب أردوغان). فمن هو أردوغان؟

ثالثاً/ الشخصية القياديّة:

(أوردوغان) هو مؤسس (حزب العدالة والتنمية)، صعد صعوداً ملفتاً، لكن أظن أن الواقع الحالي سيؤدي به إلى الهبوط الاضطراري!

سيرته باختصار:

١- بدأ يعرف بـ(خطيب المنابر)، واتسم خطابه بقوة التعبير، والارتجالية في الكلام، مع الجرأة في المواقف، كما تميّز بالحماسة الفائقة، والعاطفة الإيمانية الجيّاشة.

٢- جمع، منذ صغره، بين الالتزام الديني ولعبة كرة القدم، لذلك كان يسمى بـ(الشيخ بينكنباور)، كتشبيه له. وتميز بطاقة حركية هائلة.

٣- قام بثورة عمرانية، في كافة المجالات، في (اسطنبول). فقد استلم بلدية اسطنبول وعليها ديون تقدر بـ(٤) مليار دولار، وخرج من البلدية ليصفر الديون، ويجعل لها فائضاً مالياً، وأصبح فيما بعد يلقب بـ(محطّم صنم أتاتورك) في (تركيا).

٤- حوّل (تركيا) من رجل أوروبا المريض، إلى رجل العالم المتعافي.

٥- مؤسس (تركيا) الجديدة الثالثة، لا العثمانية، ولا الأتاتوركية، وتمكّن أن يجمع بين إيجابياتهما معاً.

٦- تأثر بأستاذه (نجم الدين أربكان)، الذي

منحه فرصة الصعود في (حزب الرفاه)، لكي يصل إلى بلدية اسطنبول عام ١٩٩٤-١٩٩٨م. وقد حل في تلك المدة مشكلات اسطنبول الكبرى حينها، من: الكهرباء، ومياه الشرب، ومياه الصرف الصحي، وأصبح نصير الفقراء والمحتاجين، وقام بتوفير السكن، وفرص العمل، لشرائح كبيرة، وساعده في ذلك شهادته في كلية الإدارة، وخبرته في السياسة، والإدارة، وتجربته التنظيمية مع حزب الرفاه. وكان سر نجاحه الاقتصادي، مع كل هذه الخبرة، والعمل المتواصل، خلفيته الدينية، والبعيدة عن الفساد الخلقي والمادي.

٧- عانى مرارات وأزمات قاتلة، من قبل حراس الدولة الأتاتوركية، وتم سجنه بسبب ذلك.

٨- حدث انعطاف تاريخي في حياته، إذ قام برسم رؤية جديدة، من خلال تأسيس (حزب العدالة والتنمية)، عندما تم حل (حزب الرفاه)، تاركاً نهج أستاذه وقائده الملهم. وكان يدعو حزبه بأنه (حزب أوروبي محافظ)، وانتقد فكرة استغلال الدين في السياسة. وقال: "نحن حزب محافظ، ديموقراطي، لا يرتكز على أسس دينية، ولا عرقية، ومتحرر من المقاربات الآيدولوجية". وقال: "لا لإمبراطوريّةٍ تركية، لكن دعوة إلى الاحترام المتبادل، والبناء على أسس المصالح الاقتصادية، والسياسية، المشتركة، وممارسة التجارة معاً". وقام ببناء استراتيجيته عن طريق (كلمة السر)، كما قال هو عنها، وتتمثل في:

- إدارة الإنسان.
- إدارة المعلومات.
- إدارة الأموال.
- قص أظافر دولة التنظيم السري، أو الدولة العميقة، المتمثلة بالمؤسسة العسكرية العريقة في (تركيا)، ومنظمتها السرية (منظمة الأرغنيكون)، ولُقِّبَ حينها بـ(الفتى الشجاع).
- خطط لدخول الاتحاد الأوروبي، وكان من مستلزمات الدخول: التوافق مع معايير (كوبنهاكن)، ومن ضمنها: إبعاد المؤسسة العسكرية عن السياسة، وعن التدخل في القضاء، وأجرى في ذلك تعديلات عديدة، ألغي من خلالها هيمنة المؤسسة العسكرية على بنية مجلس الأمن القومي، وتحديد صلاحيات رئيس الأركان، وقام بتحويل أعضاء (مجلس الأمن القومي) من أكثرية عسكرية، إلى أكثرية مدنية، وأقلية عسكرية، مما أدى إلى تحويل (لجنة الأمن القومي) من صفتها في الهيمنة، إلى صفة استشارية فقط. وأعطى تعريفاً جديداً رائعاً للعلمانية، وهو: "حياد الدولة تجاه مختلف العقائد الدينية والقناعات الفلسفية".

٩- منذ وصول حزبه إلى السلطة، بادر إلى تقديم رؤية أكثر شمولية، في التعاطي مع الأوضاع القائمة. وبادر إلى حل أكبر مشكلة في (تركيا)، وهي المشكلة الكوردية. ففي عام

٢٠٠٥م خطب (أوردوغان)، قائلاً: "إن الحل السياسي أصبح ضرورة ملحة بالنسبة للمسألة الكوردية، وعلى الدولة أن تعتذر عن ما اقترفته في السابق من أخطاء في حق الكورد". وشدّد على "أن الهوية الكوردية يجب أن تخرج من النطاق الضيق للحسابات الأمنية، وتعامل على أساس أنها إضافة نوعية للتنوع والتعددية، التي يتميز بها المجتمع التركي، وهي - الورقة الرابحة - المتوافرة أمام من يريدون الحفاظ على السلم الاجتماعي، والتعددية القومية، داخل البلد". وبهذه الخطوة كان عليه أن يقوم بإضعاف النهج الأمني في التعامل مع القضية، وقد استطاع فعل ذلك.

١٠- بادر إلى وضع (خارطة طريق) للمصالحة، لحلّ القضية الكوردية، مخاطباً الحزبين المعارضين: الحزب الجمهوريّ، والحزب القومي التركي: "تعالوا، ولا تبقوا أنفسكم خارج هذه العمليّة، فقد حان الوقت لحلّ جذري لهذه المشكلة، وسنتخذ خطواتٍ مهما كان الثمن". وقد استفاد (أردوغان) من خلفيته الدينية، وتاريخ دولته، للاندفاع نحو الأمام. وقد تأثر بالشاعر التركيّ (محمد عاكف إرسوي)، وخاصة شعره، عندما كان يقول:

الدين شهامة ..الدين غيرة.. إن الإسلام الحقيقي هو أكبر قوة في العالم..

إننا في حالة تلاوة القرآن، نتعلّم دروس الشهامة والإيمان والحماس..

١١- كما تأثر بأستاذه (نجم الدين أربكان)، الذي يمثل الأب الروحي للإسلام السياسي في (تركيا). لكنه انحرف عن مسار أستاذه، فيما بعد. وقد استفاد أيضاً من فكرة الاسلام الاجتماعي، التي بلورها الشيخ (بديع الزمان النورسي). كما استفاد كذلك من تجربة الداعية التركي (فتح الله كولن)، صاحب المدرسة المنبثقة من الإسلام الاجتماعي للمدرسة النورسية، لكن تم تجديدها بمدرسته، التي تعتمد على (الميراث العثماني - الميراث العلماني- اقتصاد السوق - الديمقراطية)، والمنسجمة مع الغرب. كما اعتمد رؤية (فتح الله كولن)، التي ترى أن المجال الحيوي لـ(تركيا) ليست الدول العربية وإيران، بل هي القوقاز، وجمهوريات آسيا الوسطى، والبلقان، التي فيها أقليات تركية، فلا بد لـ(تركيا) أن تتقوى في مناطق نفوذها. ولجماعة (فتح الله كولن) نفوذ عميق في الدولة التركيّة، حتى أن جماعته سمّيت بـ(الدولة الموازية)، وكان لها دور في كشف مخططات تنظيم الأرغنيكون العسكري، الرامية للانقلاب على حزب العدالة منذ البداية. لكنها الآن تكنّ العداوة لحزب العدالة.

١٢- وأخيراً كان (أردوغان) يردِّد دائماً - قبل الثورات العربية - مقولة إن معركتنا الأخيرة هي معركة الدستور. وكان يقول

حينها: "ليس خيالاً أن يكون القرن الحادي والعشرون قرن (تركيا)، لكن هذا لا يتحقّق إلاّ بتحديث (تركيا)، من خلال التعديلات الدستورية التي تليق بـ(تركيا)". ولكن قامت الثورات العربية، وانجرفت (تركيا) نحو مطبات سياسية، قد تعصف بكل ما بناه..

رابعاً/ النظام الرئاسي:

هناك سؤال يطرح نفسه حول (تركيا)، وهو: لماذا يتم تضخيم تغيير الدستور، والتخويف منه، بحجة تحويل النظام في (تركيا) إلى نظامٍ رئاسي؟

أليس تغيير الدستور مطلباً واقعيّاً؟! فهذا الدستور قد تم تحريفه من قبل الجنرالات العسكرية، بعد الانقلاب المشؤوم على كلّ الشعب التركي، إذ لم تتمكن الأقليات من الدخول في البرلمان، إلاّ بعد حصولها على نسبة (١٠٪). فالعامل الفاصل والعائق أمام هذا التحدي الكبير، هو تغييره، وهو الحلمُ الذي يراود مخيلة الناهضين بـ(تركيا)، إذ يراهنون على تغيير ذلك الدستور القمعي، الذي وضعه الانقلابيّون العسكريّون عام ١٩٨٢م، والذي يعد أكثر انقلاب دموي، وكان بدعم أمريكي، بعد خسارة أمريكا لحليفتها إيران عام ١٩٧٩م.

والعسكر التركي، بقيادة جنرالاته، قام بدوره في إدخال الدولة في صراعات وأزمات واغتيالات، انتهت بالسيطرة على البرلمان بنسبة (٩٠٪)، وبذلك تمكّن من تغيير الدستور عام ١٩٨٢م، الذي كان دستوراً جائراً.

والتساؤل الذي يطرح نفسه: ترى هل توجد دولة قوية، منتجة، ولها نفوذ قوي، ولا تمتلك نظاماً رئاسيّاً؟! فمن المعلوم أن كل دولة منتجةٍ، لها وزن إقليمي متنامٍ، وتتطلع للنهوض، لا بد أن تمتلك المركزية في القرار. فـ(تركيا)، كدولة كبيرة مترامية الأطراف، مختلفة الأعراق والإثنيات، بحاجة إلى نظام رئاسيّ، ودستور جديد، للبلاد. ذلك أنّ الدستور الموروث، والمكتوب بنزعة (كماليّة)، لا يتناسب مع موقع (تركيا) الجديد، وصعود نفوذها إقليمياً ودولياً، ولا مع سياستها الداخلية الجديدة، وخصوصاً نحو الأقليّات.

والمعروف كذلك أن كل دولة متنفذة، لها نظام رئاسي، مثل النظام الأمريكي، كأكثر النماذج التي يقتدى بها في الشرق، وحتى فرنسا لها نظام رئاسي، وكذلك النظام الروسي. بل حتى النهوض الصيني ينتهج المركزيّة في القيادة، وحتى النظام الإيراني يعتمد على نظام ولاية الفقيه، الذي يعتمدُ بدوره على المركزية في القرار، بجوار رئيسٍ ذي صلاحيّاتٍ واسِعة، توازي نفوذها الاستراتيجي، وتوسعها، لكنها لا تخرجُ عن مركزية ولاية الفقيه! لذلك فكل دولة كبيرة،

وذات نفوذ إقليمي، ومتطلعة للنهوض، ولها مشاريع اقتصادية تتجاوز حدودها نحو العالمية، لا بد أن تمتلك نظاماً رئاسياً. وإلاّ فالنظامُ البرلمانيّ في حقيقته يعتمدُ على الآخر، ولا يتجاوز مشاكله الداخلية، ويدور في فلك من هم يرسمون أجندته السياسية والاقتصادية من دول كبرى تمتلك المركزية في القرار! أمّا الدول الأوروبية، فيتم التحكم في مصائرها عن طريق مجلس الاتحاد الأوروبي، والبرلمان الأوروبي، ومركزية الاتحاد الأوروبي، الذي يرسم الخطوط العريضة لسياسة أوروبا.

خامساً/ الصراع من بوابة الاقتصاد:

في مطلع القرن التاسع عشر، بينما كانت الإمبراطورية العثمانية تعيش أوضاعاً اقتصادية صعبة، كان (يهود الدونمة) يسيطرون على الشؤون المالية، وإدارة الديون في الدولة، بفضل علاقاتهم واتصالاتهم بأوساط المال العالمية. وكان هؤلاء أنفسهم، ضمن أهم الشخصيات التي أدارت الحملة الداخليّة ضد السلطان العثماني، والخلافة، باسم القومية التركية، ومن بين أبرز هؤلاء: (إيمانويل قاراصو)، أحد مؤسسي (جمعية الاتحاد والترقي) عام ١٨٨٩م، التي أسهمت بشكل مباشر في انهيار الإمبراطورية العثمانية. و(شمسي أفندي)، و(اسمه الأصلي: شمعون زوي)، والذي كان منّظراً للقومية التركية، والعلمانية، وصاحب ومدير وأستاذ المدرسة التي درس فيها الزعيم التركي (مصطفى كمال أتاتورك)، أثناء طفولته، في مدينة (سالونيك). و(مؤنس تكين ألب)، الذي كان يبدو (تركيا) قومياً مسلماً، واسمه الحقيقي (مويس كوهين)، وكان مقرباً جداً من أتاتورك، وأحد أطبائه، وفي الوقت نفسهِ كان ثرياً جداً، وكانت له علاقات ممتازة مع المؤسسات المالية الدولية.

في عهد الجمهورية الأتاتوركية:

بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، سيطر يهود الدونمة على الاقتصاد التركي، فمثل هؤلاء كانت لهم الكلمة الأبرز في تحديد مسار الاقتصاد العثماني، وهم الذين تولوا المراكز المهمّة والحساسة في النظام الاقتصادي والمالي لـ(تركيا)، بعد إنهاء الخلافة، وإعلان الجمهورية. ولم يكن لهم دور بارز في تقوية نمو الاقتصاد في (تركيا) لغاية السبعينيّات، وكان لهم الدور الرئيس في تعزيز العلمانية في (تركيا)، وبناء الدولة الحديثة.

فترة السبعينيات:

عندما شعرت القوى العلمانية، المهيمنة على الاقتصاد التركي، باحتمال ظهور قوى أخرى قد تؤثر في مصالحها، قررت فوراً تشكيل إطار رسمي منظم يحمي مصالحها الاقتصادية، ويحافظ على مكانة سياسية، وتأثير قوي، في نظام الدولة. وفعلاً تأسست جمعية رجال الأعمال والصناعيين الأتراك (توسياد)،



الصناعيين، التي أسّسها (نجم الدين أربكان)، وسميت بجمعية (موصياد)، وعدد أعضائها (٢٦٠٠) شخصاً، وهم يمتلكون (٨٠٠) شركة، لها فروع كثيرة، يعمل فيها ما يقرب من مليوني شخص، وقد قاموا باستثمار أموال المغتربين الترك، خاصة أولئك الموجودين في ألمانيا. وتعملُ هذهِ الشركات وفقاً لنظام المشاركة في الربح والخسارة، والمرابحة، بدلاً من نظام الفوائد التقليدي الربوي، وقاموا بجذب المستثمرين العرب والمسلمين، وأحدثوا نهضة اقتصادية تنافس (جمعية التوسياد)، وحتى أسماؤها كانت تدل على انتمائها، مثل: مؤسسة (البركة تورك)، ومؤسسة (فيصل للتمويل)، ومؤسسة (كويت تورك). وسرعان ما انضمت إليها مؤسسات أخرى، برؤوس أموال تركية أناضولية. لكنها بعد ذلك تعرضت إلى القمع، والتجميد لأرصدتها، من قبل المؤسسة العسكرية، لكنها لا زالت تمتلك قوة اقتصادية

عام ١٩٧١م، في (إسطنبول)، ويبلغ عدد أعضائها حاليا (٥٤٥) شخصاً، هم الأكثر ثراءً على الإطلاق في (تركيا)، ويمتلكون (١٣٠٠) شركة، يعملُ فيها نحو (٥٠٠) ألف شخص، وحجم تعاملها أو نشاطها الذي يتركز على الدول الغربية بشكل خاص، يصل إلى (٧٠) مليار دولار، وتتحكّم في (٤٧٪) من القيمة الاقتصادية التي تنتجها (تركيا). ولا زالت هذه الجمعية أبرز قوة اقتصادية علمانية مؤثرة على الحكومات التركية المتعاقبة، ولها تأثير لا يستهان به أبداً على القرار السياسي والتوجّه الاقتصادي لـ(تركيا).

نهاية الثمانينيات:

في بداية التسعينيات، وتحديداً عام ١٩٩٠م ظهرت جمعية رجال الأعمال

لا يُستهان بها.

بدايات الألفية الثالثة:

والأسلوب الجديد الذي كان قد انتهجته حكومة أردوغان، في إدارة الجانب الاقتصادي للصراع بين القوى العلمانية و(الإسلامية)، هو توجهها لكسر احتكار الجهات الغربية واليهودية لهذه الأموال الساخنة، عن طريق جذب أموال عربية وإسلامية لتستثمر في (تركيا).

تأثير المشاريع العملاقة على سياسة واستقرار (تركيا):

أمّا عن (مشروع كاب) العملاق، في جنوب شرق الأناضول، والدعم الإسرائيلي له، مع شراء عقارات وآلاف الدونمات من قبل يهود أتراك، والذي يتألف من (٢٢) سداً، و(١٩) محطة للطاقة الكهربائية، ومشروعات أخرى متنوعة في قطاعات الزراعة والصناعة والمواصلات والري والاتصالات، وهو من حيث المساحة أضخم مشروع في العالم، ويشمل ثماني محافظات، وعند إتمامه تقارب مساحة الزراعة المروية من خلاله (٨.٥) مليون هكتار، أي نحو (١٩٪) من مساحة الأراضي المروية في (تركيا). كما أنه سيوفر لنحو (١٠٦) مليون شخص فرص عمل جديدة، في هذه المناطق ذات الأكثرية الكورديّة. والجدير بالذكر أن مشروع الكاب تم تصميمه بأيدي خبراء إسرائيليين، نذكر منهم خبير الري (شارون لوزورروف)، والمهندس (يوشع كالي). أمّا المشروع التركي الثاني، فهو مشروع (سد أورفة)، وهو أيضاً كان بمساعدة مالية من إسرائيل. ويستطيع (سد أورفة)، بعد إتمامه، أن يحبس مياه دجلة والفرات لمدة (٦٠٠) يوم، مما يعني تجفيف مياه النهرين تماماً، والتي يُراد لها أن تكون البقرة الحلوب لمستقبل إسرائيل!! وأن تكون سلة غذائية لها، وتغذيتها بالماء العذب، عدا الآبار النفطية، والاحتياطات الغازية، الموجودة في ساحل البحر البحر المتوسط، والتي تأمل أن تكون بيد إسرائيل، ما ينبأ لبداية وقوع حروب، ستكون أقسى بكثير من الحروب العسكريّة.

استثمار شركات عالمية عملاقة، وتأثيرها على المدى البعيد:

علينا أن لا ننسى أن شركة (توفاش) التركية لصناعة السيارات، هو مشروع مشترك بين شركة (رينو) الفرنسية، وصندوق التقاعد الخاص بالجيش التركي، حيث أن صناعتهما معاً تشكّل أكثر من (٤٠٪) من إنتاج السيارات سنوياً في (تركيا)! أمّا شركة (فورد) التركية، والتي يعمل فيها (١٠) آلاف فرد، فهي ذات تقنية عالية وتأثير مباشر على السوق التركية. كل هذه الشركات، وغيرها، عندما تبحث عن رؤسائها، ستجدهم هم من يديرون العالم، وأكثرهم من اليهود. ومعنى ذلك أن أي

نية لهم بسحب شركاتهم بأي حجة كانت، تعني تعطيل الإنتاج، وبالتالي تعطيل الإصدار، وهبوط مريع للعملة النقدية، وملايين العوائل ستُصبح بلا عمل!!

إفرازات مساوئ الثورات العربية :

بعد الثورات العربية، وتشتيت الدول العربية، فالصراع الحقيقي في (تركيا) هو العودة بـ(تركيا) إلى مربع البداية، كما كانت في السابق، أي على شكل حرب تشنها قوة اقتصادية هائلة، علمانية التوجه، يهودية الأهداف، تريد أن تعود (تركيا) لتكون الحديقة الخلفية لمخابراتها، وأجندتها الاقتصادية والسياسية، ضد مجتمع تركي إسلامي، عاش مرحلة ضياع الهوية، بين مستقبل مرتبط بالغرب المسيحي واليهودي، وماضٍ مرتبط بالشرق المسلم!!

سادساً/ تأثير الآيدولوجيات اليسارية على حركات الفكر القومي الكورديّ والتركي في (تركيا):

يقول (غوستان لوبون)، مؤسس علم النفس الجماهيري: "إن الجماهير هي عبارة عن قوة غير عاقلة، تعمل كوحش بألف رأس"، فالذي يستطيع أن يروض هذا الوحش، يستطيع أن يفعل ما يشاء، لأن الجماهير هي قوة غير عاقلة!! فنسبة أهل الوعي – غالباً– قليلة جداً، أمام القوة الجبارة المتوحشة غير العاقلة، المتمثلة بالشعوب!! والحكمةُ تقتضي ترويض هذا الوحش، واستمالته، إما نحو التقدم، أو الانزلاق به نحو الهاوية!! لذلك لم يكن من المؤمل أن يقود الدولة التركية – المكونة من أكبر قوميتين، وهما: الكورديّة، والتركية، المؤمنة بفطرتها – آيدولوجيات يسارية متطرفة، متجذرة في المجتمع التركي، منذ عهد الجهورية الأتاتوركية، التي كانت تعادي الدين، والقيم الأخلاقيّة، وفي مقدمتها تفتيت الأُسرة.

وعليه، فإن التركيبة التركية معقّدة، فمن جذور يسارية، تكوّنت منذ تأسيس الجمهورية التركية، وتعمقت في المجتمع، إلى تطلعات قومية، للعودة بقوّة إلى الطورانية التركية، إلى صحوة عارمة للفكر الإسلامي، تريد أن تعيد أمجاد الإمبراطورية العثمانية، التي كانت سيّدة العالم خلال قرون عديدة❑



العصيان السياسي: نظرة في المفهوم والدلالات

مفاهيم أساسية

2-2



سالم الحاج

تكلمنا في القسم الأول من هذه الدراسة عن مفهوم (العصيان السياسي)، وأنواعه، والفرق بينه وبين مفاهيم أخرى قريبة منه، مثل: (العنف السياسي)، و(الصراع السياسي)، و(الإرهاب). وبيّنا أن (العصيان السياسي)، يمكن أن يكون مسلحاً، وآنذاك فهو (عصيان سياسي مسلّح)، أو (عسكري).. وألمحنا إلى أن كل (عصيان سياسي غير مسلّح، أو مدني)، هو (عصيان مدني) بالضرورة، ولكن ليس كل (عصيان مدني) سياسياً بالضرورة.. وأشرنا إلى أن هناك مفاهيم تراثية تتقاطع، أو تتطابق مع هذه المفاهيم الحديثة، مما دفعنا إلى تخصيص هذا القسم من الدراسة لبحث مثل هذه المفاهيم.

✍ هناك بعض المفاهيم الأساسية، التراثية، التي لها ارتباط مباشر بموضوعنا، ولذلك فإنه من المناسب أن يتم الحديث عنها، والتعريف بها، لكي يكون القارىء على بينة منها، وعلى علم باستعمالاتها، لتتم الفائدة. ومن هذه المفاهيم التي رأينا من الضروري التعريف بها مفاهيم: الخروج، الثورة، الفتنة، البغي، المعارضة، السلطة.

١/ الخروج:

المعنى اللغوي لـ(الخروج)، كما يرد في كتب اللغة المعروفة، هو ذات معناه المعتاد والمستعمل،

أي: الظهور والبروز، أو: نقيض الدخول. جاء في (لسان العرب): "خرج: الخروج نقيض الدخول. خرج يخرج خروجا، ومخرجا، فهو خارج... يقال: خرج مخرجا حسنا، وهذا مخرجه... والاستخراج كالاستنباط ... وقوله عزوجل: ﴿ذلك يوم الخروج﴾، أي يوم يخرج الناس في الأجداث... وخارج كل شيء: ظاهِرُهُ... يقال للماء الذي يخرج من السحاب: خَرْجٌ، وخُروج... خَرَجتِ السماءُ خروجا: إذا أَصْحَت بَعْد إغامَتِها... والخُراج: وَرَم يَخرُج بالبدن من ذاته، والجمع: أَخْرِجة، وخِرْجان... والخوارج: الحَرُوريَّة... لزمهم هذا الاسم لخروجهم عن الناس... والتَّخارُج، تَفاعُلٌ من الخروج، كأنّه يَخرُج كل واحد من شركته عن مُلْكه إلى صاحبه بالبيع... والخَرْجُ و الخَراجُ واحدٌ، وهو شيءٌ يُخرْجه القومُ في السنّة من مالهم بقَدَرٍ معلوم... والخَرْج والخَراجُ: الإتاوَةُ تُؤْخَذُ من أموال الناس... وفي التنزيل: ﴿أَمْ تسأَلُهم خَرْجاً فَخَراجُ ربِّك خَير﴾. قال الزجّاجُ: الخَراجُ الفَيْءُ، والخَرْجُ: الضَريبةُ، والجِزيةُ... وقيل للجزية التي ضربت على رقاب أهل الذمة: خَراج، لأنّه كالغُلّة الواجبة عليهم... والخُرْج من الأوعية معروفٌ، عربيٌّ، وهو هذا الوعاءُ، وهو جُوالِقٌ ذو أَوْنَيْن، والجمعُ: أخْراج... والخَرْج: خلاف الدَّخْلِ. ورَجُل خُرَجَةٌ وُلَجَةٌ، مثال هُمَزة، أي كثير الخروج والولوج"(١).

وجاء في (مفردات ألفاظ القرآن): "خَرَج خروجا: برز من مَقَرِّه، أو حالِه، سواء كان مقرُّهُ دارا أو بلدا أو ثوبا، وسواء كان حالُهُ حالةً في نفسه، أو في أسبابه الخارجَةِ. قال تعالى: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفاً يَتَرَقَّبُ﴾(القصص/٢١). وقال تعالى: ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُوماً مَدْحُوراً﴾(الأعراف/١٨)... والخارجي: الذي يَخرُجُ بذاتِهِ عن أحوال أقرانه، ويقال ذلك تارة على سبيل المدح، إذا خرج إلى منزلة من هو أعلى منه، وتارة يقال على سبيل الذم، إذا خرج إلى منزلة من هو أدنى منه... والخوارج لكونهم خارجين عن طاعة الإمام"(٢).

والملاحظ أن من معاني الخروج الرئيسية، والتي تهمنا هنا، هو: البروز والخروج، على السلطان، أو غيره، بمعنى التمرد عليه، ونبذ طاعته(٣). والخروج هو نقيض الدخول، فإذا كانت (البيعة) دخولا في الطاعة، فإن نقيضها هو (الخروج)(٤).

وكلمة (الخروج) ترد كثيرا في القرآن الكريم، "فهي تشير إلى هجمة مفاجئة، أو الثورة، أو القتال معاً. ذلك، ويشير القرآن إلى نكوص المنافقين عن القتال: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً﴾(التوبة/٤٦)، وفي الآية السابقة استعملت كلمة(الخروج) بمعنى الجهاد والقتال"(٥).

أما (الخروج) في معناه الإصطلاحي، فيعني عند الفقهاء: "الظهور والبروز تجاه الحاكم، من جهة إظهار المعارضة له، بالقول والفعل"(٦). وقد استعمل مصطلح (الخروج)، عندهم، للدلالة على "التمرد غير المشروع"(٧)، وهو يتضمن معنى "إسقاط الطاعة للحاكم، واعتبار حكمه غير شرعي"(٨).

وقد تحدث الفقهاء المسلمون عن أكثر من صورة لـ(الخروج)" فهناك خروج بحق على الإمام الحق، وهو ما تحدث عنه الفقهاء تحت اسم (البغي)(٩). وهناك خروج بالحق على الإمام الجائر، وهذا لا يعدّ بغياً عند كثير من الفقهاء، بل هو من الجهاد المشروع، وهو باب من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(١٠). وهناك خروج بغير الحق على الإمام الحق، وهذا نوع من الفساد في الأرض

عند الفقهاء، وعلى المسلمين مقاتلة هؤلاء مع الإمام العدل، حتى يقلعوا عن أفعالهم(١١). وهناك نوع آخر، هو الخروج بغير الحق على الإمام غير الحق (أي الإمام الفاسد، أو الجائر)، وهذا النوع لا يعد بغياً كذلك، وإنما هو من نوع قتال الفتنة، التي أمر المسلمون باجتنابها، والابتعاد عن أسبابها، وعن الخوض فيها(١٢).

فالخارجون إذن قسمان: "قسم يخرج من أجل الدنيا والسلطة والهوى، وهؤلاء يجب محاربتهم والتعاون مع الإمام لصدهم عن الباطل... وقسم يخرج من أجل تحقيق أهداف إسلامية" كتخليص المسلمين من الظلم، وإحقاق الحق، وتطبيق المبادىء الإسلامية، وهذا هو سبب خروج بعض الصحابة على الخلافة الأموية... وهذا القسم هو موضع الخلاف بين العلماء"(١٣).

ومما سبق يتضح أن مفهوم (الخروج على الحاكم)، هو قريب من مفهوم (العصيان السياسي المسلح)، ذلك أن (الخروج) لا يحدث - في الغالب - إلا لأسباب سياسية، وربما كانت دوافعه إدارية واقتصادية، وهو مسلح عادة، ويتطلع أصحابه إلى تحقيق أهداف سياسية.

وهناك مصطلحات حديثة، قريبة في معناها من مفهوم (الخروج)، مثل مصطلحات: الثورة، الانقلاب، التمرد، وكلها تدل على الخروج على السلطة الحاكمة، ولو بالقوة والقتال، ويسعى أصحابها إلى تبديل الحاكم، أو نظام الحكم(١٤).

٢/الثورة:

لفظ (الثورة) كان معروفا عند العرب الأوائل، ونجد له استخدامات قريبة من المعنى المعاصر له، ولكن هذا المصطلح لم يتبلور إلا في العصر الحديث، حيث أصبح اليوم من ضمن مقررات (علم الاجتماع السياسي).

فقد جاء في (لسان العرب) في مادة (ثور): "ثارَ الشيءُ ثَوْرا وثُؤورا وثَوَرانا، وتَثَوَّر: هاجَ ... وثورةُ الغضب: حِدّتُه . والثائِر: الغضبانُ، ويقال للغضبان أهيجَ ما يكون: قد ثارَ ثائِرُه، وفارَ فائِرُه، إذا غضب وهاج غضبه. وثار إليه ثَوْرا وثُؤورا وثَوَرانا: وَثَبَ... وثارَ الدخانُ والغبارُ وغيرهما يثورُ ثَوْرا وثُؤورا وثورانا: ظَهَر وسَطَع... رأيتُ فُلاناً ثائِرَ الرأْسِ: إذا رأيته قد اشْعانّ شعره، أي انتشر وتفرق... وفي الحديث: فرأيت الماءَ يثورُ من بين أصابعه، أي ينبع بقوة وشدّة ... وكذلك كل ما ظَهَرَ، فقد ثارَ يثورُ ثَوْرا وثورانا... وكل ما استخرجته أو هِجْته، فقد أَثَرْتَه إثارة وإثارا... ويقال: ثَوَّرْتُ كُدُورة الماءِ فَثار، وأَثَرْت السَّبُعَ والصَّيْد إذا هِجْته، وأَثَرْت فُلانا إذا هيَّجته لأَمْر، واستثرت الصيد إذا أثرته أيضا، وثوّرت الأمر: بحثته. و ثوّر القرآن: بحث عن معانيه، وعن علمه"(١٥). فـ(الثورة) تأتي إذن بمعاني الغضب والهياج والفورة والوثوب، وجماع معانيها: "البعث، والخلق الجديد"(١٦) .

وقال صاحب (مفردات ألفاظ القرآن) في مادة (ثور): "ثار الغبار والسحاب، ونحوهما، يثور ثورا وثورانا: انتشر ساطعا، وقد أثرته، قال تعالى: ﴿فَتُثِيرُ سَحَاباً﴾(الروم/٤٨)... وثوّرَ شراً كذلك، وثار ثائرةُ: كناية عن انتشار غضبه... والثارُ هو طلَبُ الدم"(١٧).

وقد وردت في (القرآن الكريم) إشارات إلى "ما يعنيه هذا المصطلح - الثورة - من تغيير عميق، ومن انقلاب في الأوضاع"(١٨). قال تعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلا تَسْقِي الْحَرْثَ﴾(البقرة/٧١)، فنفى عنها الله سبحانه الذل، بنفي الإثارة، لأنها "لو كانت تثير الأرض،

لكانت الإثارة قد ذللتها... وإثارة الأرض: تحريكها وبحثها"(١٩). وقال تعالى: ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾(الروم/٩)، أي: قلبوها للزراعة والحرث(٢٠). وقال تعالى: ﴿فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً﴾(العاديات/٤)، أي: تثير الغبار(٢١). وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً﴾(فاطر/٩)، أي: تزعجه وتحركه(٢٢).

وقد وردت إشارات من هذا النوع في الأحاديث النبوية الشريفة، ومنها الحديث الذي ترويه السيدة عائشة(رضي الله عنها)، حول هياج الأوس والخزرج: {فثار الحيان، الأوس والخزرج، حتى همّوا أن يقتتلوا، ورسول الله قائم على المنبر، فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت} (٢٣). وفي حديث آخر يتنبأ(صلى الله عليه وسلم) بفتنة عهد (عثمان) (رض): {كيف في فتنة تثور في أقطار الأرض، كأنها صياصي بقر} (٢٤). وكذلك أحاديث: {أثيروا القرآن، فإن فيه خبر الأولين والآخرين}، و{ من أراد العلم فليثوِّر القرآن}. "قال شمر: تثوير القرآن قراءته، ومفاتشة العلماء به في تفسيره ومعانيه"(٢٥).

وقد استخدم لفظ (الثورة) في الأدبيات الإسلامية، بمعناه المتعارف عليه، فهذا الإمام (ابن حجر) في (فتح الباري)، يكرر هذا اللفظ أكثر من مرة، في قوله - مثلاً-: "إن (يزيد بن الوليد)، الذي قام على ابن عمه (الوليد بن يزيد)، لم تطل مدته، بل ثار عليه، قبل أن يموت، ابن عم أبيه (مروان بن محمد بن مروان)... ثم ثار على (مروان) بنو العباس... ثم كان أول خلفاء بني العباس (أبو العباس السفاح)، ولم تطل مدته، مع كثرة من ثار عليه.."(٢٦).

على أن "مصطلح (الثورة) لم يكن هو المصطلح الشائع، في التراث الإسلامي، للدلالة على تلك المعاني الخاصة بمحاولة تغيير الوضع القائم. وإنما وجدنا مصطلحات أخرى شاركت مصطلح (الثورة) في الدلالة على تلك المعاني، أو على بعض منها، بل إن الواقع يثبت أن هذه المصطلحات كانت أكثر شيوعا في التراث الإسلامي للتعبير عن حقيقة الثورة"(٢٧). ومن هذه المصطلحات التي استخدمت في الأدبيات الإسلامية، للدلالة على معنى (الثورة): الخروج، والفتنة، والنهضة، والملحمة، والقيام، وهناك مصطلح (الانتصار)، الذي استعمل في القرآن الكريم(٢٨).

أما (الثورة) في المصطلح المعاصر، فقد كثرت تعريفاتها، بحيث نجد "أن هذا التعبير قد استخدم بمعنى مختلف، في كل الأعمال التي تدرس الثورة، بل إن بعض هذه الدراسات كانت تقدم تعريفات للثورة تختلف باختلاف أقسام الكتاب الواحد"(٢٩). " فقد عرفت الثورة مثلا بأنها تغيير الجماعة الحاكمة في المجتمع عن طريق العنف. ولا يتفق هذا مع تعريف آخر، يراها من حيث هي إبدال جذري للقيم السائدة في المجتمع"(٣٠). ويجمع تعريف آخر بين هذين الجانبين، إذ يرى إن الثورة هي: "وسيلة من وسائل القضاء على النظام السياسي القائم، عن طريق القوة، وإحداث تغيير جذري في طبيعة النظام السياسي"(٣١). وهو تعريف قريب من تعريف عالم الاجتماع الغربي المعروف (بيتريم سوروكين)، الذي يعرف التغيير الثوري بأنه "تغيير مفاجيء وسريع وعنيف نسبياً، للقانون الرسمي البالي للجماعة، أو المؤسسات، ولنظام القيم التي تمثلها"(٣٢). ويعرفها آخر بالقول: "الثورة(revolution) هي التغيرات الجذرية في البنى المؤسسية للمجتمع، وهذه

التغييرات تعمل على تبديل المجتمع، ظاهرياً وجوهرياً، من نمط إلى نمط آخر، يتوافق مع مبادىء وقيم وآيديولوجية وأهداف الثورة، ويتماشى مع فلسفة وطموحات وتطلعات قادتها ومهندسيها. والثورة قد تكون عنيفة، أو صامتة، دموية، أو سلمية، سريعة وفجائية، أو بطيئة وتدريجية"(٣٣).

ومن مجمل التعريفات السابقة نخلص إلى أن (الثورة) هي حركة كلية شاملة، تهدف إلى إحداث تغيير أساسي في كيان وتركيب المجتمع، وخاصة في المجال السياسي، وغالبا ما يتم هذا التغيير عن طريق استخدام العنف والقوة، من قبل قطاعات واسعة من الجماهير، تفقد خلالها السلطة الحاكمة سيطرتها على قسم هام من الأرض أو السكان، "وتتصارع عدة مجموعات، بما فيها الحكومة القائمة، للاستيلاء على السلطة المركزية"(٣٤).

ويشترط البعض للثورة – فضلا عما سبق ذكره – أن يكون لها نظرية للتغيير، أي أن تكون قائمة على أساس فلسفة أو آيديولوجية محددة. ويرى هؤلاء أن الثورة إذا فقدت أحد هذه العوامل أو الشروط، فإنها آنذاك لا تعود ثورة، بل قد تكون انتفاضة، أو انقلابا، أو انبعاثة(٣٥).

ومن هنا، فإن الباحثين في هذا المجال يكادون يتفقون على أن هناك مجموعة من الخصائص المميزة للثورات، يمكن إجمالها في:

١/ أنها حركات جماهيرية، يشترك فيها القطاع الأكبر من المجتمع، في مقابل قطاع أصغر" يكون عادة هو المستفيد والمسيطر على زمام السلطة.

٢/إحداث تغييرات هامة وأساسية في نسق القيم والمعتقدات، وفي البنى والمؤسسات الرئيسية للمجتمع. وقد اعتبرت "عملية التغيير وإبدال نسق القيم ...عند الكثيرين، من أكثر سمات الثورة أهمية"(٣٦).

٣/ رفض الحلول الجزئية، وغير الجذرية، للمشاكل، وعدم المهادنة والمصالحة مع النظام، في منتصف الطريق، والوصول إلى التغيير الشامل.

٤/ التغيير السريع للنظام السياسي، ولمجمل الحياة الاجتماعية والاقتصادية، حيث تعتبر الثورات من "أكبر الأشكال جذرية وتطرفاً في إحداث عملية التغيير الاجتماعي، الذي يشتمل على جوانب كمية ونوعية، إلى جانب شموليته لكافة مناحي الحياة الاجتماعية"(٣٧). وقد كتب (أنجلز): إن الثورة تجعل أمة تمر، خلال خمس سنوات، على أرض تمر عليها في قرن بأكمله، في ظل ظروف عادية(٣٨).

٥/ استخدام العنف والقوة في التغيير، ولقد "اقترنت الثورة ومفهومها بالعنف، وأن العنف يكون عنصرا تكوينيا بالنسبة لها"(٣٩)، حيث إن "جميع الانقلابات الكبرى اعتمدت على العنف، الذي كان دائما يرافقها"(٤٠).

ومع أن هذه الخصائص تكاد تحظى باتفاق علماء الاجتماع، ولكنها لم تنج من انتقادات وملاحظات علماء آخرين، حيث يرى البعض أنه "على رغم حقيقة أن معظم منظري الثورة يميلون إلى جعل العنف شرطا ضروريا في الصياغة الثورية، فإن هذا لا يقدم لنا مفهوما خلواً من المشاكل ... فمفهوم العنف مفهوم غير دقيق، وافتقاره للدقة يثير عديدا من المشاكل"(٤١)، منها عدم اعتبار التغيير الجذري للمجتمعات، تغييرا ثورياً، إذا لم يحدث عن طريق العنف، في حين أن أعمال عنف تؤدي إلى تغيرات أهون شأنا من سابقتها، تعتبر ثورية، لأن النخبة الحاكمة تم استبدالها باستخدام وسائل العنف. كما أن هؤلاء ينفون أن تكون التغييرات

الثورية مرتبطة بعامل السرعة في التغيير، فكثير من التغييرات الجذرية الكبرى في العالم، إنما حدثت بصورة بطيئة ومتدرجة. ويضرب هؤلاء مثلا على التغييرات الشاملة، التي حدثت ببطء تدريجي، وبأشكال بعيدة عن العنف، بثورات الأديان السماوية. ومن هنا كتب أحدهم يقول: "إن الفكرة القائلة بأن التغيير الاجتماعي تسببه حتما كارثة وثورة" تنشأ عن ازدياد التوتر في العلاقات الاجتماعية، لم تعد قائمة. إن التقدم الاجتماعي يحدث بصعود سهل تدريجي"(٤٢). ذلك "أن التغييرات الثورية تتم ليس بالضرورة عن طريق القوة والعنف"(٤٣). يقول عالم الاجتماع الروسي البروفيسور (بيتيريم سوروكين): "يعلمنا تاريخ التقدم الاجتماعي أن كل المكتسبات التقدمية الأساسية والحقيقية، كانت نتاج المعرفة والسلام والتضامن والتعاون والحب" لا نتاج الكراهية والحيوانية والصراع الجنوني، التي ترتبط حتما بكل ثورة كبرى"(٤٤).

ومن هنا ذهب علماء الاجتماع إلى أن الثورات – بالمعنى الحقيقي – قليلة، وأنَّ كثيرا مما يجري الحديث عنه على أنه ثورة، ما هو في الحقيقة سوى (انقلاب). والفرق الرئيسي بين الانقلاب والثورة، هو في كون (الانقلاب) استيلاء على السلطة، من قبل بعض أجهزة السلطة نفسها، حتى لو استعان هؤلاء بأفراد من خارج المؤسسات الرسمية، إذ العبرة بأشخاص وقادةِ الانقلاب، وكونهم جزءا من المؤسسات الرسمية، ويسخّرون مواقعهم فيها للقيام بالإطاحة بحكم قائم. وبذلك فإن الشعب يكون غائباً، أو مغيّباً، في عملية (الانقلاب)، على عكس (الثورة) التي يكون حضور الشعب، أو قطاعات واسعة منه، أساسياً، وفاعلاً(٤٥).

٣/ الفتنة:

الفتنة مصطلح عربي إسلامي أصيل، كان معروفا عند العرب في الجاهلية، ولكن الإسلام شحنه بمعان جديدة، فقد قفز (القرآن الكريم) "بالكلمة العربية مجالات كبيرة في هذا المضمار، حمّل الكلمة معاني تفوق طاقة الاستعمال العلمي والعرفي، وخلق ظاهرا لغويا جديدا في نظام الكلمة العربية، أي حررها من قصورها الذاتي"(٤٦).

فإذا نظرنا إلى كتب اللغة والمعاجم، رأينا أن (الفتنة) لها معان عديدة. فهذا (ابن منظور) يقول في مادة (فتن): "جماع معنى الفتنة: الابتلاء، والامتحان، والاختبار. وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب، إذا أذبتهما بالنار، لتميز الرديء من الجيد... والفتْنُ: الإحراق، ومن هذا قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾(الذاريات/١٣) أي يحرقون بالنار. ويسمى الصائغ: الفتان، وكذلك الشيطان... يقول ابن الأعرابي: الفتنة: الاختبار، والفتنة: المحنة، والفتنة: المال، والفتنة: الأولاد، والفتنة: الكفر، والفتنة: اختلاف الناس بالآراء، والفتنة: الإحراق بالنار... وقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾(البقرة/١٩١)، معنى الفتنة هنا: الكفر، كذلك قال أهل التفسير... والفتنة ما يقع بين الناس من القتال. والفتنة: القتل"(٤٧). وقال صاحب (مختار الصحاح):" الفتنة: الاختبار والامتحان. تقول: فتن الذهب يفتنه (بالكسر) فتنة ومفتونا أيضا: إذا أدخله النار لينظر ما جودته، ودينار مفتون أي ممتحن. وقال الله تعالى: ﴿إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات﴾، أي حرقوهم. ويسمى الصائغ: الفتان، وكذا الشيطان... وقال الخليل: الفتن الإحراق، قال الله تعالى: ﴿يوم هم على النار يفتنون﴾. وافتتن الرجل وفتن فهو

مفتون: إذا أصابته فتنة، فذهب ماله أو عقله، وكذا إذا اختبر. قال الله تعالى: ﴿وفتناك فتونا﴾... وفتنته المرأة: دلهته، وأفتنته أيضا... والفاتن: المضل عن الحق"(٤٨). وتتكرر هذه المعاني ذاتها عند صاحب (مفردات القرآن)، حيث يقول: "أصل الفَتْنِ إدخال الذهب النار، لتظهر جودته من رداءته، واستعمل في إدخال الإنسان النارَ، قال: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾(الذاريات/١٣)... وجعلت الفتنة كالبلاء، في أنهما يستعملان فيما يدفع إليه الإنسان من شدة ورخاء... ﴿ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾(الأنبياء/٣٥)"(٤٩). و"هذا العدد الهائل لمعنى الفتنة، بلغ إحدى عشرة دلالة، نجدها متكررة في معاجم عديدة... يكرر كل واحد منها ما جاء في (لسان العرب)"(٥٠). "وقد اتفق كثير من علماء اللغة على أن جماع هذه المعاني هو الابتلاء. فالابتلاء أساس الحياة، وسنة الله في خلقه، لقوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾(الأنبياء/٣٥)، وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ﴾(المؤمنون/٣٠)... وأكثر فتنة المسلمين شدة، وأعظمها بلاء، هو تسليط بعضهم على بعض: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ﴾(الفرقان/٢٠)"(٥١).

أما في القرآن الكريم، فقد وردت معاني كثيرة لهذه المفردة، أشرنا إلى بعضها خلال بحث المعنى اللغوي لها، فقد وردت بمعنى: الإغواء، والابتلاء، والاضطهاد، والإيقاع في التفرقة والخلاف، والعقاب، والكفر، والقتل(٥٢). "إلا أن أيّاً منها لم يشر إلى أن من دلالتها الاقتتال بين المسلمين باستخدام السلاح. وربما كانت الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾(الحجرات/٩)، هي الإشارة الوحيدة التي وردت في القرآن الكريم، التي تتضمن معنى الاقتتال بين المسلمين"(٥٣).

وركزت كتب شرح الصحاح على "أن الفتنة تعني: المحنة، والفضيحة، والعذاب، والشرور"(٥٤). ويمكن استجلاء معالم الفتنة من خلال الإشارات الواردة حولها في كتب الحديث واللغة: ففيها يسل السيف على الأمة، وينتشر الكذب، وتكثر البلايا والمصائب، ولا يأمن الرجل جليسه، ويكثر الهرج، وينزل الجهل، ويرفع العلم، وتنتشر البدع والمحدثات في الدين، وتسود الأثرة والحنث، وتتغير فيها المعتقدات" فيصبح الرجل مؤمنا، ويمسي كافرا، وتنتقض العهود والأمانات، والفتنة عمياء، كقطع الليل الأسود، تموج كموج البحر، تنقطع فيها السبل، وتنتشر الدهماء، ويسيطر الخوف على الجميع(٥٥). ومن اللافت للنظر أن ما عرف بـ(أحاديث الفتن)، تركز في جلها على تحذير المسلمين من (الفتنة)، والانخراط فيها، وتوجههم إلى الابتعاد عن مثيريها، والتبرؤ منهم(٥٦). وهي تنهى "مطلقا عن المشاركة المسلحة في الفتن، وما يدور فيها من الصراعات السياسية المسلحة"(٥٧).

وهكذا رأينا كيف أن لفظة (الفتنة)، اكتسبت معاني جديدة مع الاستعمال القرآني و(الحديثي) لها، فإذا كانت في الأصل المعجمي لها تعني: الاختبار، والامتحان، والحرق، فقد أغناها الاستعمال القرآني بمعان جديدة، تتجاوز هذه الحدود المعروفة والمألوفة، فأصبح محمّلا بمعاني (إيمانية) و(عقدية)، لم تكن من قبل معروفة. فـ(الفتنة)، هي صرف المسلمين عن دينهم، وفتنتهم في عقيدتهم(٥٨). وهي (الشرك). قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾(البقرة/١٩١)(٥٩)، والضلال: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ﴾(الأعراف/٢٧)(٦٠)، وهي الابتلاء

بالمال والأهل والولد: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾(الأنفال/٢٨)، ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾(الانبياء/٣٥)(٦١). والابتلاء هنا يتجاوز معنى الاختبار والامتحان، إلى معنى التمحيص والإعداد والصقل، ورفع الدرجات: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾(آل عمران/١٥٤). ثم اكتسبت الكلمة معاني أخرى عند الفقهاء، فأصبحت تشير "إلى التشاجر بين المسلمين، وهي بهذا المعنى تأخذ صورة الإيقاع والتفرقة والخلاف والحرب الأهلية"(٦٢). جاء في (الفتح): "والمراد بالفتنة ما ينشأ عن الاختلاف في طلب الملك، حيث لا يعلم المحق من المبطل"(٦٣). وجاء فيه: "عن الحسن، هو البصري، قال خرجت بسلاحي ليالي الفتنة... والمراد بالفتنة: الحرب التي وقعت بين (علي)، ومن معه، و(عائشة)، ومن معها"(٦٤). وهكذا أصبح مصطلح (الفتنة) مرتبطا "في أغلب الأحيان بالشر، لارتباطه بدلالات الهلاك والحرب والتقاتل"(٦٥). ولا عجب بعد ذلك "أن تترادف الفتنة مع دلالة البدعة" لما تجره هذه الأخيرة من تطاحن وعداء واستعمال السلاح، كما تترادف الفتنة وتقترن بظهور الفرق الباغية، المرتبطة بالانقسام، والخروج عن السنة"(٦٦). وليس اقتران الحرب والفرقة بمصطلح (الفتنة)، "مجرد انعكاس لحركة المجتمع، أو انعكاس لدرجة ارتقائه في التعامل مع الأحداث فقط، بل انعكاس لذاكرة الأمة، القائمة على ذلك الخوف العام من اندثار بيضة الإسلام. هذا الخوف الذي أصبح هاجسها الأول، جسدته الحروب التي خاضتها هذه الأمة: الجمل، صفين، نهروان، فخ، حرّة، كربلاء، إلخ..."(٦٧). ومن هنا اكتسبت (الفتنة) ذلك البعد العنيف والمأساوي، في الذاكرة الإسلامية، وأصبحت المرادف والبديل لمصطلح (الثورة)، مع أن (الثورة) تختزن في جذرها اللغوي الكثير من المعاني الإيجابية، على عكس (الفتنة)، كما رأينا آنفاً(٦٨). ومع أن التوجه العام استقر على تعريف كل ما يبدو مسببا للفوضى على أنه فتنة، ولكن التمييز ظل قائما بين الفتنة والثورة ، فـ"لم تكن كل ثورة فتنة، إذ ظل قائما ذلك المبدأ القائل: بأن من حق المسلمين وواجبهم أن يثوروا ضد الحكام الكفرة الفاسقين. مثل هذه الثورات يمكن أن تعد قتالا ضد الفتنة، لأن الفتنة ليست فعل الثورة (بذاته)، بل الهجوم الذي يمكن أن يهدد إيمان المسلمين، وهو هجوم يقوم به الحكام أنفسهم"(٦٩)، كما كان حال المسلمين الأوائل مع فتنة (قريش).

٤/ البغي:

(البغي) لغة يعني: التعدي. وبغى عليه: استطال. وكل مجاوزة وإفراط على المقدار، الذي هو حد الشيء، فهو (بغي). و(البغية): بكسر الباء وضمها: الحاجة. و(بغى) ضالته يبغيها (بغاء) بالضم والمد، (وبغاية) بالضم أيضاً: طلبها(٧٠).

وجاء في (مفردات ألفاظ القرآن) للراغب الأصفهاني: البغي: طلب تجاوز الاقتصاد فيما يتحرى، تجاوزه أو لم يتجاوزه... يقال: بغيت الشيء: إذا طلبت أكثر مما يجب، وابتغيت كذلك. قال عز وجل: ﴿لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ﴾(التوبة/٤٨) ، وقال تعالى:﴿يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ﴾(التوبة/٤٧). والبغي على ضربين: أحدهما محمود، وهو تجاوز العدل إلى الإحسان، والفرض إلى التطوع. والثاني مذموم، وهو تجاوز الحق إلى الباطل... ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ فخص العقوبة ببغيه بغير

الحق... وبغى الجرح: تجاوز الحد في فساده. وبغت المرأة بغاء: إذا فجرتْ، وذلك لتجاوزها إلى ما ليس لها. وبغت السماء: تجاوزت في المطر حد المحتاج إليه. وبغى: تكبر، وذلك لتجاوزه منزلته إلى ما ليس له، ويستعمل ذلك في كل أمر. قال تعالى: ﴿يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾(يونس/٢٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾(يونس/٢٣)... وقال: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾(الحجرات/٩). فالبغي في أكثر المواضع مذموم... وأما الابتغاء، فقد خص بالاجتهاد في الطلب، فمتى كان الطلب لشيء محمود، فالابتغاء فيه محمود، نحو: ﴿ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ﴾(الإسراء/٢٨)، و﴿ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾(الليل/٢٠)(٧١). ويذكر (ابن عابدين) في حاشيته: إن "البغي في اللغة: الطلب، بغيت كذا، أي طلبته. قال تعالى حكاية: ﴿ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ﴾(الكهف/٦٤). ثم اشتهر، في العرف، في طلب ما لا يحل من الجور والظلم"(٧٢).

وقد وردت مفردة (البغي)، في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية، بنفس معناها اللغوي. فقد وردت بمعنى العدول عن الحق، وبمعنى اتباع الظلم، والاتصاف بالكذب، والتكبر على الناس، والتعالي عليهم. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾(يونس/٢٣). ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾(الأعراف/٣٣). ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾(الشورى:٣٩). ولا نجد في النص القرآني معنى "البغي بين الحاكم وفئة معارضة، بل بين فئتين مؤمنتين، يُطالَبُ الحاكم بفضّ النزاع بينهما سلمياً، وإلا قوتلت التي تبغي على الأخرى"(٧٣).

أما كتب الحديث الشريف، فقد كثرت فيها الروايات عن (الخوارج)، وبيان صفاتهم، والأمر بقتالهم. كما وردت أحاديث عديدة في التحذير من الوقوع في (البغي). ومن هنا نجد أن أغلب كتب الحديث تحوي على باب خاص تحت اسم (كتاب قتال أهل البغي)(٧٤).

وأما معنى البغي في الاصطلاح الشرعي، فهو: الامتناع عن طاعة من تثبت إمامته، في غير معصية الله، بمغالبةٍ، تأوّلاً(٧٥). وعرّف الحنفيةُ البغاة بأنهم: "قوم لهم شوكة ومنعة، خالفوا المسلمين في بعض الأحكام، بالتأويل، كالخوارج وغيرهم، وظهروا على بلدة من البلاد، وكانوا في عسكر"(٧٦). وقال المالكية: "البغاة هم الذين يقاتلون على التأويل، مثل الطوائف الضالة، كالخوارج وغيرهم، والذين يخرجون على الإمام، أو يمتنعون من الدخول في طاعته، أو يمنعونه حقا وجب عليهم، كالزكاة، وشبهها"(٧٧). وعرفه الحنابلة بقولهم: "وهم الخارجون على الإمام بتأويل سائغ، ولهم شوكة، لا جمع يسير... وإن فات شرط، فقطاع طريق"(٧٨).

والعنصر المميز لجريمة البغي عن غيرها من الجرائم، التي تقع ضد النظام السياسي، هو التأويل، واعتقاد القائمين عليه بصواب فعلهم، وأنه موافق للحق(٧٩). فضلاً عن ضرورة توفر الأركان الأخرى المشكلة لفعل (البغي)، وهي: الخروج عن طاعة الإمام الحق، وأن يكون هذا الخروج (مغالبة): "أي باستخدام القوة والغلبة ضد السلطة الشرعية"(٨٠).

وهكذا فمعنى (البغي) – الذي يعتبره الفقهاء جريمة سياسية، تمييزاً له عن جرائم الحرابة، وقطع الطريق– (٨١)، من خلال تعريفه الذي تقدم، هو: خروج جماعة من المسلمين، ومجاوزتهم لحدّهم، إلى

ما ليس لهم. أي: خروجهم عن طاعة الإمام الحق، وأن يكون ذلك بتأويل سائغ، مغالبة، أي باستخدام القوة والغلبة. ومن خلال هذا التعريف تتضح لدينا أركان جريمة (البغي)، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

١-الخروج على الإمام الحق.

٢-التأويل.

٣-الشوكة، وإعلان القتال (٨٢).

ومن هذه الشروط نفهم أن الفقهاء المسلمين ميزوا بين (البغي)، وبين غيره من (الجرائم)، التي ربما اشتركت معه في بعض الظواهر، مثل الردة، والحرابة، والخروج بدوافع العبث، والتخريب، أو الأحقاد والثارات الشخصية. يقول الإمام (بدرالدين بن جماعة): "فأهل البغي، هم: الخارجون عن طاعة السلطان، والانقياد إليه، بتأويل، وشوكة تمنعهم. وغيرهم: هم الذين يخرجون عليه، وليس لهم تأويل، ولا شوكة، أو لهم شوكة بلا تأويل، أو تأويل بلا شوكة، وأحكام القسمين مختلفة. فإذا خرج على الإمام طائفة من المسلمين، لهم شوكة ومنعة، وقصدتْ خلعه، أو تركت الانقياد لطاعته، أو منعتْ حقاً من الحقوق الواجبة، بتأويل أظهرته، ولم يقدرْ على ردّها إلى طاعته، إلا بقتالها، فهم البغاة... ولا يكفرون بالبغي، بل هم عصاة ومخطئون فيما تأولوه"(٨٣). ومن هنا أيضا تميز التعامل مع (البغاة) ببعض الأمور، التي لا نراها في التعامل مع الجرائم الأخرى، فـ "ليس للإمام محاربة الخارجين عليه، إلا بعد أن يستنفد كافة الوسائل التي يمكن أن تؤدي إلى الإصلاح... فإن قاتلهم، فقتالهم كدفع الصائل، دفاعاً يبدأ فيه بما يردعهم، لا ما يهلكهم، لأن المقصود تأديبهم وكسر شوكتهم، لا قتلهم وإفناءهم... وكذلك لا يقتل جريحهم، ولا يجوز قتل نسائهم وذراريهم، إلا إذا قاتلوا... ولا تؤخذ أموالهم، لأنها معصومة... وإذا ترك البغاة القتال لم يجزْ قتالهم"(٨٤). وهكذا فإننا نرى أن هناك تخفيفا في أحكام التعامل مع (البغاة)، لا نراه في أحكام التعامل مع المرتدين والمحاربين. "ذلك أن سبب خروج الأوائل شريف، هو ابتغاؤهم مصلحة الأمة، ويقال: اجتهدوا، ولو أنهم انتصروا ربما لقيل هم أهل العدل، فما داموا يهدفون إلى إرساء حكم الإسلام، فهم يتحدون مع حكومة العدل في الهدف"(٨٥). أي أن تأويلهم ما دام سائغا، أي له مبررات شرعية – في نظر أصحابه-، فإن ذلك يمنحهم نوعا من المعاملة الخاصة، تميزهم عن غيرهم من الخارجين بلا تأويل سائغ. بمعنى أن الفقه الإسلامي عرف تمييز (الجريمة السياسية) عن غيرها من الجرائم العادية، واعتبرها ذات (باعث شريف)، وعامل مرتكبيها معاملة خاصة.

٥/ المعارضة:

المعارضة في المعنى الاصطلاحي الحديث:

المعارضة (opposition): هو"مصطلح يستعمل في القانون الدستوري، وفي علم السياسة، ويقصد به الأحزاب والجماعات السياسية التي تناضل للاستيلاء على الحكم... وتضم المعارضة الأشخاص والجمعيات والأحزاب، التي تكون معادية، كليا أو جزئيا، لسياسة الحكومة"(٨٦). أو هو: "ذلك الشكل من أشكال النظم السياسية، حيث تنقسم الحياة السياسية بين طرفين، أحدهما يكون في السلطة، ويطلق عليه (الحكومة)، والثاني يكون خارج السلطة، ويطلق عليه (المعارضة). حينئذ تكون دلالة اللفظ تتجه إلى ذلك التكوين الواقع خارج السلطة، أيّاً كان شكله"(٨٧). والمعارضة، بهذا المعنى، جزء من الحياة السياسية

للدولة، إذ هي تمارَس ضمن الإطار الشرعي، والمؤسسات الثابتة لها. "غير أن المعارضة قد ترفض أحيانا النظام السياسي القائم، فتتمرد على قواعده وأصوله، مما يضفي عليها طابع التطرف"(٨٨). وآنذاك نكون أمام حالة من حالات العصيان السياسي، أو – على الأقل – الصراع السياسي، في الدولة.

وهذا المعنى الجديد والمعاصر، ليس مبتور الصلة بالمعنى اللغوي والمعجمي القديم للكلمة، سوى أنه قد اتخذ طابعا دستوريا سياسيا خاصاً، له آلياته ومؤسساته الخاصة.

(المعارضة) لغة:

إذا ذهبنا نبحث عن المعنى اللغوي لكلمة (المعارضة)، في المعاجم اللغوية، فإننا لن نجد المعنى السياسي، المتبادر إلى الذهن اليوم، حاضراً. وذلك أن هناك تطوراً وتغيّراً قد طرأ على معنى الكلمة الأساسي، بفعل الاحتكاك بالغرب، والتأثر بحضارته، جعل المعنى المتبادر إلى الذهن، اليوم، من كلمة (المعارضة)، هو المعنى السياسي الغربي الشائع. وبالطبع فإن قواميس اللغة العربية، لا تكاد تعرف لفظة (المعارضة)، إلا في معناها اللغوي، الذي يدل على: المقابلة، أو بيع العرض بالعرض. ولو نظرنا إلى أي قاموس لغوي لوجدنا حديثا طويلا، وغنياً، عن معاني هذه اللفظة، ومشتقاتها، ولكنه لا يقترب من المعنى السياسي المعاصر لها. فقد جاء في (لسان العرب) في مادة (عرض): "العرض: خلاف الطول، والجمع أعراض ... وعرضت الشيء: جعلته عريضا... وقوله تعالى: فذو دعاء عريض، أي واسع، وإن كان العرض إنما يقع في الأجسام، والدعاء ليس بجسم... وعرض الشيء عليه، يعرضه عرضا: أراه إياه... وعرضت الكتاب، وعرضت الجند عرض العين: إذا أمررتهم عليك، ونظرت ما حالهم... ويقال: اعترضت على الدابة، إذا كنت وقت العرض راكباً... ورأيته عرض عين: أي ظاهراً عن قريب. وفي حديث حذيفة: تعرض الفتن على القلوب عرض الحصير، قال ابن الأثير: أي توضع عليها وتبسط، كما تبسط الحصير... وعارض الشيء بالشيء معارضة: قابله، وعارضت كتابي بكتابه: أي قابلته. وفلان يعارضني: أي يباريني. وفي الحديث: إن جبريل عليه السلام كان يعارضه القرآن في كل سنة مرة، وإنه عارضه العام مرتين. قال ابن الأثير: أي كان يدارسه جميع ما نزل من القرآن، من المعارضة: المقابلة... والمعارضة: أي بيع العرض بالعرض، وهو بالسكون: المتاع بالمتاع، لا نقد فيه. يقال: أخذت هذه السلعة عرضا، إذا أعطيت في مقابلتها سلعة أخرى، وعارضه في البيع فعرضه يعرضه عرضاً: غبنه... والعارض: ما عرض من الأعطية... وفي الحديث: خمروا آنيتكم، ولو بعود تعرضونه عليه، أي تضعونه معروضا عليه، أي بالعرض ... وعرض الشيء يعرض، واعترض: انتصب، ومنع، وصار عارضا، كالخشبة المنتصبة في النهر، والطريق، ونحوها، تمنع السالكين سلوكها. ويقال: اعترض الشيء دون الشيء، أي: حال دونه... وعرض له أمر كذا: أي ظهر. وعرضت عليه أمر كذا، وعرضت له الشيء: أي أظهرته له، وأبرزته إليه... واعترض الفرس في رسنه وتعرض: لم يستقم لقائده... والعرض: ما يعرض للإنسان من الهموم والأشغال"(٨٩).

ولكن لفظة (المعارضة) لفظة عربية على أية حال، وهي تحمل في أحشائها هذا المعنى السياسي المعاصر للكلمة، حيث إن من معانيها اللغوية: المقابلة، والمدارسة، والمتابعة، كما أن فيها معنى المباراة، والمحاكاة، والمحاذاة، فضلا عن معنى:

المغالبة، والممانعة، فيها(٩٠).

وقد تطورت دلالة اللفظة في الاستعمال الحديث، من هذا المعنى الحسي لها، إلى المعنى المعاصر الذي يشير إلى وضع معين في الحياة السياسية، أو غيرها، " كما صاحب ذلك أيضا رقي في الدلالة، فبعد أن كانت (المعارضة) تشير إلى الإبل (العلوق)، التي ترأم بأنفها، وتمنع درها، إذا بها تحظى بالاحترام في الأوساط الثقافية والسياسية، كدلالة عن حرية الرأي، واحترام كرامة الإنسان"(٩١).

إن جماع مفردة (المعارضة)، في المعاجم اللغوية، تلتقي عند جوهر واحد، هو (المواجهة، والمخالفة، والمنع، والتحدي)(٩٢)، وهذه هي الدلالة المركزية لهذا اللفظ. أما (الدلالة الهامشية) - وهي التي ترتبط باللفظ، بحسب ما يمر به من تجارب، تختلف من فرد إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، وهي قابلة للتطور والتجدد، وتختلف بحسب التطور الذي يمر به المجتمع، والخبرات التاريخية التي تستجد لديه(٩٣)-، فإنها قد تعرضت إلى تطور كبير، وتباينت من عصر إلى آخر، وصولا إلى العصر الحديث..

ولقد كانت (المعارضة) فنا أدبيا معروفاً عند العرب، وهو ما أسموه بـ(المعاريض)(٩٤). كما أن لفظة (المعارضة) استعملت في عنوان كتاب لأحد أعلام التصوف المسلمين، وهو (سهل بن عبدالله التستري ت٢٨٣هـ)(٩٥)، واسمه: (المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوى في الأحوال)، وفيه يعرض آراء بعض الفرق، ويرد عليها من منطلق نقدي. و"مثل هذا الاستخدام المبكر للفظ، في مجال الفكر الإسلامي، بدلالته التي تعني النقد، والمراجعة، وإبداء وجهة النظر المخالفة، يوضح كيف أن (المعارضة) لفظ أصيل: لغوياً ودلالياً"(٩٦). ولو رجعنا إلى كتاب (التعريفات) للجرجاني(٩٧)، لرأيناه يقول: "المعارضة لغة هي: المقابلة على سبيل الممانعة، واصطلاحا هي: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم"(٩٨). وهذا التعريف للفظة (المعارضة) يقترب من المعنى المعاصر لها.

(المعارضة) في الفكر الإسلامي:

إن المتتبع لآيات القرآن الكريم لا يجد فيها لفظة (المعارضة)، ولا كذلك في السنة النبوية الشريفة.. ولكن ذلك لا يعني خلوهما من معاني ودلالات مفهوم (المعارضة).

ففي القرآن الكريم، نجد ألفاظاً أخرى، يدور معناها حول الاختلاف والمعارضة، ومنها: التنازع، الشجار، الجدل، المجادلة، والاختلاف. قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾(النساء/٥٩). وبذلك نرى أن الأمر الإلهي بطاعة الله، والرسول، وأولي الأمر من المؤمنين، لم يمنع من الإقرار بإمكانية وجود التنازع والاختلاف، ومن ثم وضع الضوابط اللازمة له. وفي قوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾(النساء/٦٥)، فكلمة (شَجَر) هنا تعبّر عن الاختلاف في الرأي، والتنازع(٩٩). وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾(هود/١١٩)، حيث نجد إقراراً بشرعية الاختلاف وحتميته.. فهذه الآيات، وغيرها كثير(١٠٠)، تبين أن الرؤية القرآنية تعاملت مع (الاختلاف في الرأي) كأمر بشري طبيعي، غير مستبعد الحدوث، ولم تفترض أن يكون المجتمع المسلم صورة واحدة، ورأياً واحداً(١٠١) .

وهكذا أيضاً، فإن المتتبع لأحاديث الرسول

الكريم(صلى الله عليه وسلم)، لـن يجد استعمالاً للفظة (المعارضة)، ولكنه لن يعدم أدلة على حضور (المعارضة)، وشرعية وجودها، من خلال سنّة النبي، وسيرته. وهو ما يمكن الإشارة إليه، باختصار، فيما يلي:

*عن أبي الوليد عبادة بن الصامت (رض) قال: {بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرا بواحاً، عندكم من الله تعالى فيه برهان، وعلى أن نقول الحق أينما كنا، لانخاف في الله لومة لائم}(١٠٢). فهناك إمكانية للمنازعة في (الأمر)، وقيام المعارضة، عند قيام أسبابها، بظهور الكفر البواح من (الحاكم).. كما أن الالتزام بقول الحق (أينما كنا)، هو التزام صارم بـ(معارضة) الباطل، أينما كان، ومن أية جهة صدر.

*عن حذيفة (رض) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: {والذي نفسي بيده، لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه، فلا يستجاب لكم}(١٠٣). وهل الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، إلا نوع من أنواع (المعارضة)، واختلاف وجهات النظر؟! والحديث دعوة وتحذير من التهاون في شأن هذا الأمر، الذي إن ضاع، أو أهمل، كانت له آثار خطيرة على عموم المجتمع.

* عن أبي سعيد الخدري (رض) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: {أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر}(١٠٤). و"المعارضة، بهذا المعنى، تدخل أحياناً في مفهوم (أفضل الجهاد)، بمنطق هذا الحديث الشريف"(١٠٥).

*وحديث أبي سعيد الخدري المشهور: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): {من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان}(١٠٦). والتغيير باللسان هو (المعارضة القولية، التي هي درجة مطلوبة شرعاً في تغيير المنكر..

والأحاديث في هذا الباب كثيرة، وهي – في مجملها – تدل، "بطريق المفهوم، أن المجتمع الإسلامي لا بد أن يفتح المجال لمقابلة الرأي بالرأي، وإلا كيف يمكن أن يؤدي أفراد المجتمع هذا الواجب الشرعي"(١٠٧).

ومن مجمل ما ذكرناه آنفاً، نستطيع القول: إن (المعارضة)، إذا كانت في الفكر السياسي الغربي المعاصر، مسألة (دَوْر) متناوَب، يقوم به في كل مرة فريق ما، بعد إجراء انتخابات حرة، يتبين بها فريق (الأغلبية)، التي لها الحق في أن تحكم، في مقابل فريق (الأقلية)، التي تتخذ دور المعارضة(١٠٨). فإنها – عند بعض الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي – ، ليست كذلك، بل هي تنطلق من منطلقات مغايرة، وتقوم على أسس عقدية وفكرية متكاملة. فالمعارضة، في الإسلام، هي مسألة موقف مبدئي، فهي "معارضة لكل ما يخالف الشرع"(١٠٩). وهي تقوم على مبدأي: (الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر)، و(الشورى)(١١٠). إذ لما كانت التكاليف الشرعية ليست موجهة للمحكوم، دون الحاكم، ولا هي خاصة بطبقة، أو فئة، دون أخرى" فكل مسلم – ذكراً كان أو أنثى – مطالب بالالتزام بأوامر الشرع ونواهيه. ومن ثم فإن (الحاكم)، مَثَلُهُ في ذلك مثل (المحكوم)، مطالب بالتقيّد بـ(الشرع)، وعدم مخالفته. بل إن (الحاكم)، ومن باب الأولى – بحكم المسؤولية الملقاة على عاتقه، وبحكم السلطان الذي يتمتع به –، مطالب أكثر

من غيره بالقيام بهذا الالتزام، ودون أن يعفي ذلك الأفراد – من جهتهم – من الوفاء بالتزاماتهم، والتصدي لواجباتهم، بما في ذلك مراقبة (الحاكم) نفسه، ومحاسبته، و(معارضته)، إن أخطأ، أو قصّر في أداء واجبه(١١١). لما كان ذلك كذلك، فإن (المعارضة)، تكون متعيّنة كلما توافرت أسبابها، إذ إنها "ليست (دورا) أساسا، بقدر ما هي موقف يتخذه الفرد، بغضِّ النظر عن كونه حاكما أو محكوما، متى ظهرت دواعيه الشرعية، المتمثلة أساسا في القيام بالشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"(١١٢).

ولكن هذا الفهم لمسألة الدور السياسي لـ(المعارضة) هو في الحقيقة فهم تراثي، يقيّد نفسه في حدود التجربة البشرية الإسلامية، كما أنه يخلط بين ميدانين، ميّزت بينهما التجربة النبوية، وهما ميدان (الدعوة)، وميدان (السياسة).. إذ إن اتفاق الأحزاب السياسية، في أي بلد، على احترام مبدأ تداول السلطة، واحترام حق (المعارضة) في العمل السياسي، هو أمر من أمور الإدارة (الدنيوية) – إذا صح التعبير–، وهو ميدان مباح، المؤمنون فيه عند شروطهم، إلا شرطاً أحلّ حراماً، أو حرّم حلالاً.. وليس يلزم من القول بوجوب الالتزام بفرائض وسنن الإسلام، وهو أمر لا بد منه لكل مسلم، حاكما كان أم محكوما، أن نقول بحرمة مثل هذا الاتفاق، طالما أنه في دائرة المباح. إن السياسة الشرعية تبيح مثل ذلك، بل توجبه، لما فيه من مصالح دنيوية للعباد والبلاد، وقد كشفت التجارب البشرية عن كون هذا اللون من التداول على السلطة، هو أحسن الطرق، أو أقلها سوءا، لإدارة الحياة السياسية بأقل الخسائر، فلماذا يكون ذلك محظورا، أو مكروهاً، أو محرّماً، في الإسلام؟!.. وأين وجه التناقض بينه وبين واجب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وحقيقةِ أنّ المسلم مطالب بمعارضة كل ما يخالف الشرع؟!..

٦/ السلطة:

الجذر اللغوي للفظة (سلطة) هو: سلط، وهو يعني: "القهر، وقد سلطه الله، فتسلط عليهم. والاسم: سُلْطة بالضم. السلط السليط: الطويل اللسان، والأنثى: سليطة، سلطانة... ولسان سلط سليط كذلك، ورجل سليط: أي فصيح حديد اللسان... وامرأة سليطة: أي صخابة التهذيب... السلط: القوائم الطوال. السليط عند عامة العرب: الزيت... السلطان: الحجة والبرهان... وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين﴾، أي: وحجة بينة. السلطان إنما سمي سلطاناً، لأنه حجة الله في أرضه. قال: واشتقاق السلطان من السليط، قال: السليط ما يضاء به، ومن هذا قيل للزيت: سليط... وكل سلطان في القرآن حجة... ولذلك قيل للأمراء: سلاطين، لأنهم الذين تقام بهم الحجة، والحقوق. وقوله تعالى: ﴿وما كان له عليهم من سلطان﴾، أي: ما كان له عليهم من حجة... السلطان: الوالي، وهو فعلان، يذكر ويؤنث، والجمع: السلاطين. والسلطان: قدرة الملك... وقال الليث: السلطان قدرة الملك، وقدرة من جعل ذلك له، وإن لم يكن ملكاً، كقولك: قد جعلت له سلطاناً على أخذ حقي من فلان... وقال أبو بكر: السلطان قولان" أحدهما: أن يكون سمي سلطاناً لتسليطه، والآخر: أن يكون سمي سلطاناً، لأنه حجة من حجج الله... قال الأزهري: السلاطة بمعنى الحدة... وحافر سلط سليط: شديد... قال أمية بن أبي الصلت: إن الأنام رعايا الله كلهمو هو السليط فوق الأرض مستطر. قال ابن جني: هو

القاهر، من السلاطة"(١١٣).

وجاء في (مفردات ألفاظ القرآن): "السلاطة: التمكن من القهر. يقال: سلطته، فتسلط. قال تعالى: ﴿ولو شاء الله لسلطهم﴾. وقال تعالى: ﴿ولكن الله يسلط رسله على من يشاء﴾. ومنه سمي السلطان... نحو: ﴿ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾، ﴿إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا﴾... وسُمِّي الحجةُ سلطاناً"(١١٤).

فـ(السلطة) إذاً، لغة، تعني: القهر والشدة، أو التمكن من القهر، أو الحجة. "ولا نجد في القرآن الكريم إشارة لكلمة (سلطة) بهذا المبنى – بصيغة الاسم من الفعل سلّط – ، ولكنا نجدها في صيغة الفعل مرات، والمصدر (سلطان) على الأكثر"(١١٥). ولم تستعمل هذه اللفظة في كتب الفقهاء والعلماء كمصطلح شرعي، ولا نجد لها ذكراً، عندهم، بهذا المعنى. على أننا نجد مصطلح (السلطان)، بمعنى وليّ الأمر، أو صاحب السلطة والقوة، متداولاً في كتب الفقهاء الذين كتبوا في الأحكام السلطانية، بل وفي كتب عامة الفقهاء والمفسرين المسلمين(١١٦). مما يدل على أن المعنى اللغوي قد وجد مصاديقه على أرض الواقع، وخاصة أن لفظة (السلطان) أخذت تطلق رسمياً على (الحاكم) الفعلي، أو من بيده مقاليد الحكم، منذ العصر العباسي الثاني، إلى جانب مصطلح (الخليفة)، الذي بقي ملازماً للخلفاء العباسيين.

أما مصطلح (السلطة authority)، اليوم، فقد أصبح علماً على (علم السياسة)، حتى قيل: إن علم السياسة هو علم السلطة(١١٧). ولفظة (السلطة)، وإن كانت عربية أصيلة، ولكنها قد حمّلت اليوم بهذه المعاني الحديثة للكلمة، والتي وإن كانت لا تخرج في النهاية عن المدلول اللغوي للفظة، ولكنها بالتأكيد لا تقف عند تلك المدلولات.

ويمكن تعريف (السلطة authority)، حسب المصطلح السياسي المعاصر، بأنها: "المرجع الأعلى المسلّم له بالنفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى، بحيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفصل، وبقدرتها وبحقها في المحاكمة وإنزال العقوبات، وبكل ما يضفي عليها الشرعية، ويوجب الاحترام لاعتباراتها، والالتزام بقراراتها. وتمثل الدولة السلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي"(١١٨). أو هي "شكل من أشكال القوة، التي توجه وتقود جهود وفعاليات الأفراد، نحو تحقيق الأهداف الخاصة والعامة للمجتمع"(١١٩). أو هي –باختصار–: القدرة على فرض الإرادة، سواء عن طريق العنف، أم بوسائل الإقناع(١٢٠). والسلطة، في النهاية، هي مفهوم قانوني، يشير إلى القوة العليا التي تتمتع بها الدولة، ممثلة في أجهزتها ومؤسساتها، القادرة على ترجمة إرادتها إلى صيغ قانونية نافذة المفعول(١٢١).

و(السلطة)، كما يذهب علماء السياسة، هي ركن من أركان الدولة، إذ "لا دولة بدون هيئة حاكمة عليا، تفرض احترام التشريعات والتنظيمات، الضرورية لتحقيق الأمن والخير المشترك لأفراد الجماعة"(١٢٢).

والسُلطة من منظار العلوم الاجتماعية،" تعني قدرة أشخاص، أو مجموعات، على فرض إرادتهم على الآخرين. إذ يستطيع الأشخاص ذوو النفوذ فرض قراراتهم، بوساطة إنزال عقوبات، أو التَّهديد بها، على أولئك الذين لا يطيعون أوامرهم أو طلباتهم. وتكاد السُّلطة تكون موجودة في كلِّ العلاقات الإنسانية، إذ يتمتع المعلمون بسلطة على

الطلاب، وأرباب العمل على المستخدمين، والآباء على الأبناء، والأقوياء على الضُّعفاء، والدُّول القوية عسكريًا على الدول الضعيفة"(١٢٣). فالسلطة، من هذا المنظار الاجتماعي، هي ظاهرة بشرية عامة، لا تقتصر على الدولة والحياة السياسية. "فالسلطة تولد وتنشأ أصلا مع نشوء الجماعة، وهذه الولادة والنشوء، ضرورة نابعة من طبيعة الحياة البشرية الاجتماعية. فالسلطة السياسية ظاهرة اجتماعية، لا يتطور وجودها خارج الجماعة، كما أنه لا أهمية للجماعة بدون سلطة"(١٢٤).

وتختلف طبيعة ممارسة الدولة لهذه (السلطة)، من نظام إلى آخر، بحسب بناء، ووظائف، وآيديولوجية الدولة، وأسلوب الحكم الذي تتبعه. وبحسب الوعي السياسي، والقومي، الذي يتمتع به الشعب. ففي ظل الأنظمة الاستبدادية والقمعية، تميل النخبة الحاكمة، عادة، إلى استخدام القوة في تأكيد دورها، وسلطتها. بينما يضعف دور القوة، إلى حد كبير، في الحكم الديمقراطي، الذي يعبر حكامه عن الإرادة العامة للمجتمع(١٢٥).

إن السلطة هي ثمرة الشرعية، إذ إنها ليست قهرا ماديًا فحسب، بل هي تعتمد على مجموعة عوامل نفسية، واقتصادية، واجتماعية، وتاريخية. "وهي عندما تتحول إلى نوع من القهر المادي فقط، إنما تكشف عن انحراف مرضي، ولا تنبيء عن الوضع الطبيعي للأمور"(١٢٦).

ومن هنا يأتي الحديث عن أهمية الشرعية بالنسبة للسلطة، فـ"الشرعية هي التي تخوّل الدولة استعمال القوة ضد المخالفين والجانحين والعصاة، ولولا هذه الشرعية لكانت قوة الدولة قوة تعسفية، ولكان استعمالها غير عادل، ولا منصف"(١٢٧). إن احتكار الدولة لوسائل القوة والضبط، هو أمر لا بد منه، لتحقيق الاستقرار في النظام السياسي والاجتماعي. وهو أمر يأتي كنتيجة طبيعية للشرعية، وكثمرة من ثمراتها. فإذا ما أصاب شرعية السلطة خدش ما، لأي سبب من الأسباب، فإن ذلك يكون مؤذنًا بتراجع سلطة الدولة. إن شرعية (السلطة) هي التي تجعل الأفراد يخضعون لتعاليم وأوامر الدولة، وهي التي تمكّن الدولة من حكم المجتمع وتمنحها السيادة المطلقة. ومن دون هذه الشرعية "سيستحيل على الهيئة الحاكمة ممارسة السلطة، وفرض أوامرها"(١٢٨)، إلا إذا لجأت إلى فرض سلطتها بالقوة والإكراه، وهو أمر لا يستمر طويلا، لأن العنف المستخدم سرعان ما يولّد عنفاً مضاداً(١٢٩). ومن هنا يأتي حرص الدول، والأنظمة السياسية، على الحصول على الشرعية والاعتراف من قبل المواطنين.

والآن، فإذا كانت السلطة ظاهرة ملازمة للاجتماع البشري، ولا سلطة من دون قوة، وإذا كان احتكار الدولة للسلطة، والقوة، بحاجة إلى التفويض والشرعية، فإن السؤال الذي يطرح هنا هو: ما مصدر شرعية السلطة؟

ولقد ذهب الباحثون في الشأن السياسي، إلى تقديم تفسيرات متعددة للمصدر الذي تنبع منه وتعتمد عليه السلطة. من أهمها: "أنها واقعة تتعلق بالطبيعة الإنسانية، أو أنها منحدرة عن الإرادة السماوية، أو الإرادة العامة، أو العقد الاجتماعي، أو الوعي الجمعي"(١٣٠)، أو غير ذلك. وفي العصر الحديث، فإن المصدر الأساس الذي تعتمد عليه السلطة في كسب شرعيتها هو (إرادة المواطنين)، أو (الاختيار)، حسب المصطلح الإسلامي(١٣١).

وفي الختام، فقد مررنا سريعاً على بعض المفاهيم

والمصطلحات التراثية، التي لها صلة من نوع ما مع موضوعة (العصيان السياسي)، وهناك الكثير غيرها، ولا شك، ولكننا اكتفينا بهذا القدر، وبما يناسب الموضوع، الذي هو ظاهرة معاصرة، وتاريخية، بمعنى أنه ظاهرة ملازمة للحياة والمجتمعات البشرية، قديما وحديثا، ومن هنا أهمية الموضوع.

الهوامش:

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٢ ص٢٤٩-٢٥٤.

(٢) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص١٤٥.

(٣) فروان، د. عبدالله أحمد، الخروج على الحاكم الجائر في الفكر السياسي الإسلامي، أوان للخدمات الإعلامية، د.م، د.ط، د.ت، ص١٠٦.

(٤) ربّاع، كامل علي إبراهيم، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص١٥.

(٥)أحمد، د. منظور الدين، النظريات السياسية الإسلامية، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، مصر، ط١، ١٩٨٨، ص ٢٠٤.

(٦) فروان، الخروج على الحاكم الجائر، ص١٠٦.

(٧) أحمد، د. منظور الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص٥٥.

(٨) البغدادي، د.أحمد مبارك، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٩٨٧، ص١٩٧.

(٩) فروان، الخروج على الحاكم الجائر، ص١٠٦. وانظر: أحمد، د. منظور الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص٢٠٥.

(١٠) يقول الإمام (ابن حزم): "وأما من دعا إلى أمر بمعروف، ونهي عن منكر، وإظهار القرآن والسنن، فليس باغياً، بل الباغي من خالفه". ابن حزم، المحلى، دار الآفاق الجديدة، د.ط، د.ت، ج١١ ص٩٨ .

(١١) فمن خرج على الإمام، ولم يكن تأويله سائغاً، لم يعتبر باغيا، بل مفسدا في الأرض. وقد أوضح الإمام (النووي): إن" التأويل للبغاة إن كان بطلانه مظنونا فهو معتبر، وإن كان بطلانه مقطوعا به" فوجهان: أوفقهما، لإطلاق الأكثرين، أنه لا يعتبر، كتأويل المرتدين وشبهتهم". النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي(ت٦٧٦هـ)، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ج١٠ ص٥١.

(١٢) هيكل، د. محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق، بيروت، ط٢، ١٩٩٦، ج١ ص 147-146. حيث يعرف المؤلف قتال الفتنة بقوله: "القتال غير المشروع بين طائفتين، أو أكثر، من المسلمين".

(١٣) ربّاع، نظرية الخروج، ص١٦.

(١٤) فروان، الخروج على الحكم الجائر، ص١٢٢.

(١٥) ابن منظور، لسان العرب، م٤ ص١٠٨-١١١.

(١٦) صعب، د. حسن، الإسلام وتحديات العصر، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٧٩، ص٦٣.

(١٧) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٨٤.

(١٨) عمارة، د. محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ط، ١٩٩٧، ص١٣٩.

(١٩) القرطبي، الإمام أبو عبدالله محمد بن أحمد أبي بكر بن فرح القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، ط٢، ١٣٧٢، ج١ ص٤٥٣.

(٢٠) المصدر السابق، ج١ ص٤٥٣.

(٢١) المصدر السابق، ج٢٠ ص١٥٨.

(٢٢) الزحيلي، د. وهبة، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩١، ج٢٢، ص٢٣٤.

(٢٣) رواه البخاري ومسلم وأحمد.

(٢٤) رواه أحمد. "صيص، جمع صصية، وهي: القرن. سميت بذلك لأن البقرة تتحصن بها، وكل ما يحصن به فهو صيصية... شبه الرماح التى تشرع فيها وما يشبهها من سائر السلاح بقرون بقر مجتمعة" الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ج٢ ص٣٢٣. "وقال الزجاج: الصياصي كل ما يُمتَنع به" لسان العرب، م١٤ ص٤٧٤.

(٢٥) ابن منظور، لسان العرب، م٤ ص١١٠.

(٢٦) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي(٧٧٣-٨٥٢هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٩٧٩، ج١٣ ص٢١٤.

(٢٧) مصطفى، د. نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٩٨٥، ص٢٤٠.

(٢٨) المرجع السابق، ص

(٢٩) كوهان، ا.س، مقدمة في نظريات الثورة، ص١٣.

(٣٠) المرجع السابق، ص١٥.

(٣١) الجاسور، موسوعة علم السياسة، ص١٤٥.

(٣٢) الكيالي، موسوعة السياسة، م١ ص٨٧١.

(٣٣) الحسن، د.إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، ص٢١٧.

(٣٤) مجموعة مختصين، قاموس الفكر السياسي، ج١ص١٩٩.

(٣٥) البنا، جمال، تثوير القرآن، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص٦.

(٣٦)الأسود، د. شعبان الطاهر، علم الاجتماع السياسي، ص٦٤.

(٣٧) المرجع السابق، ص٦٧.

(٣٨) كرازين، يوري، علم الثورة في النظرية الماركسية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، د.ط، ١٩٧٥، ص٨١.

(٣٩) فروان، الخروج على الحاكم الجائر، ص١٢٢.

(٤٠) البيطار، د. نديم، الأيديولوجية الانقلابية، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، د.ط، ٢٠٠٠، ص٤٣.

(٤١) كوهان، مقدمة في نظريات الثورة، ص٣٦.

(٤٢) كرازين، علم الثورة، ص٨٠.

(٤٣) فروان، الخروج على الحاكم الجائر، ص١٢٣. إن (الإصلاح)، وليس (الثورة)، هو منهج الأنبياء في التغيير. قال تعالى:﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾(هود/٨٨). "فالإصلاح، هو الآخر، تغيير شامل جذري وعميق – كالثورة تماما – . وهو إنما يتميز عنها في الأدوات التي يتم بها التغيير، إذ في الثورة عنف وهياج لا يوجدان في أدوات الإصلاح... وفي الإصلاح تدرج قد لا ترضى عن وتيرته الثورات!". والفكر الغربي يميز ويفاضل بين الإصلاح وبين الثورة، فيخص الثورة بالتغيير الشامل والجذري، في حين لايعني الإصلاح عنده سوى الترقيع والحلول الجزئية. أما الإصلاح في الفكر الإسلامي فهو في معنى الثورة. انظر: عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص١٣٨.

(٤٤) كرازين، علم الثورة، ص١٧. يرى الأستاذ (جودت سعيد)، أن الثورات الغربية ارتبطت بالعنف والدماء، "أما الثورات الشرقية، فهي لا عنفية، وأعظمها وأكملها ثورة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) التي قامت على اللاعنف، وقامت على السلم والشرعية". ندوة(العالم) عن الإسلام والعنف، مجلة (العالم) اللندنية، العدد(٤٩٥)، أغسطس ١٩٩٣، ص٣١.

(٤٥) الغازي، د. إبراهيم عبدالكريم، الدولة والنظم السياسية، دار المتنبي للطباعة والنشر، أبو ظبي، د.ط، ١٩٨٩، ص١٢٧.

(٤٦) حسن، غالب، الصراع الاجتماعي في القرآن، ص٢٥٩.

(٤٧) ابن منظور، لسان العرب، م٣ ص١٣ ص٣١٧-٣١٨.

(٤٨) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر(ت٧٢١)، مختار الصحاح، تحقيق:محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د.ط، ١٩٩٥، ص٢٠٥.

(٤٩) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٧١-٣٧٢.

(٥٠) الكبيسي، د. محمد علي، الفكر السياسي العربي من التطور إلى المصطلح، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٠-٢١.

(٥١) منجود، مصطفى محمود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦، ص٤١٤.

(٥٢) أحمد، منظور الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٠٢.

(٥٣) نوري، د. موفق سالم، العامة والسلطة في بغداد، دار الكتاب، الأردن، د.ط، ٢٠٠٥، ص١٢١.

(٥٤) المرجع السابق، ص١٢١.

(٥٥) المرجع السابق، ص١٢٢-١٢٣.

(٥٦) الكبسي، الفكر السياسي العربي، ص١٦.

(٥٧) أبو سليمان، د. عبدالحميد أحمد، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٢، ص٢٨. من المفيد الإشارة هنا إلى أن موقف الصحابة (رضي الله عنهم)، لم يكن واحدا تجاه الفتن، التي أطلت برأسها على عهدهم، وذلك لاختلاف تصورهم عنها، بحسب فقههم وعلمهم وتجربتهم الشخصية. ولكن العدد الأكبر منهم اختار موقف اعتزال الفتن، وكان ذلك توجها قويا بين صحابة النبي ﷺ. انظر في ذلك: الخليفة، د. حامد محمد، الإنصاف فيما وقع في العصر الراشدي من الخلاف، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٤، ص٦٤-٦٨.

(٥٨) في قوله تعالى: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَأِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ﴾(يونس/٨٣)، يقول (الواحدي) في تفسيره: "أن يفتنهم: يصرفهم عن دينهم، بمحنة وبلية يوقعهم فيها". الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (ت٤٦٨هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٥، م١ ص٥٠٦.

(٥٩) "أخرج ابن أبي حاتم عن أبي العالية في قوله تعالى:﴿ والفتنة أشد من القتل﴾ يقول: الشرك أشد" . السيوطي، الإمام عبدالرحمن جلال الدين، الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٣، م١ ص٤٩٤.

(٦٠) يقول (الواحدي) في تفسير قوله تعالى: ﴿لا يفتننكم الشيطان﴾، أي: "لا يخدعنكم ولا يضلنكم". الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، م١ ص٣٩٠.

(٦١) "أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن زيد(رضي الله عنه) في قوله: ﴿واعلموا إنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾، قال: فتنة الاختبار، اختبرهم، وقرأ قول الله تعالى: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾. السيوطي، الدر المنثور، م٤ ص٥٠.

(٦٢) أحمد، د.منظور الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص٢٠٢.

(٦٣) ابن حجر، فتح الباري، ج١٣ ص٣١.

(٦٤) المصدر السابق، ج١٣ ص٣٢.

(٦٥) الكبسي، الفكر السياسي العربي، ص١٧.

(٦٦) المرجع السابق، ص١٧-١٨.

(٦٧) المرجع السابق، ص٣١-٣٢.

(٦٨) صعب، د.حسن، الإسلام وتحديات العصر، ص٦٣.

(٦٩) أسبوزيتو، جون، الإسلام والديمقراطية، فصّلت للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، حلب، ط١، ٢٠٠٠، ص٨٠.

(٧٠) الرازي، مختار الصحاح، ص٢٤.

(٧١) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٥٥-٥٦.

(٧٢) ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٦٦، ج٤ص ٢٦١.

(٧٣) العسكري، عبود عبدالله، أصول المعارضة السياسية في الإسلام، دار النمير للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٧، ص١٠١.

(٧٤) انظر مثلا: المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابوري، كتاب قتال أهل البغي، ج٢ ص١٦٢. مجمع الزوائد، كتاب قتال أهل البغي، ج٦ ص٢٢٥. سنن البيهقي الكبرى، للإمام البيهقي، كتاب قتال أهل البغي، ج٨ ص١٤١.

(٧٥) انظر: شاكر، د. كاوة محمود، آلية العلاقة بين السلطة والمعارضة في الإسلام، مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر، العراق، أربيل، ط١، ص٣٩.

(٧٦) السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد(ت٥٣٩هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥، ج٣ ص١٥٧.

(٧٧) ابن جزي، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي(٦٩٣-٧٤١هـ)، القوانين الفقهية، تحقيق:عبدالكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٢، ص٣٨٠-٣٨١.

(٧٨) ابن مفلح، أبو عبدالله محمد بن مفلح المقدسي(٧١٧-٧٦٢هـ)، الفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ج٦ ص١٤٧.

(٧٩) فروان، الخروج على الحاكم الجائر، ص١١٠. واشتراط التأويل لجريمة (البغي) يلقي عليها ظلالا سياسية، أو فكرية، فالجماعة التي تخرج متؤولة، يعني أن لديها

أسبابها السياسية أو الفكرية التي تدفعها إلى النقمة على الحاكم، ومن ثم الخروج لمحاولة التصحيح بالقوة.

(٨٠) انظر: د. كاوة محمود، آلية العلاقة بين السلطة والمعارضة في الإسلام، ص١٢٧. فروان، الخروج على الحاكم الجائر، ص١١٣.

(٨١) انظر: غرايبة، د. رحيل محمد، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار المنار للنشروالتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠٠، ص٢٨٤. د. كاوة محمود، آلية العلاقة بين السلطة والمعارضة في الإسلام، ص٣٦ فما بعد.

(٨٢) انظر: غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٢٨٥. د. كاوة محمود، آلية العلاقة بين السلطة والمعارضة في الإسلام، ص٥٥ . أيضاً: هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ج١ ص٦٣.

(٨٣) ابن جماعة، الإمام أبو عبدالله محمد بن إبراهيم المشهور ببدر الدين(ت٧٣٣هـ)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق ودراسة: د. فؤاد عبدالمنعم أحمد، دار الثقافة، الدوحة، ط٣، ١٩٨٨، ص٢٣٩-٢٤٠.

(٨٤) زيتون، د. منذر عرفات، الجريمة السياسية في الشريعة الإسلامية والقانون، دار مجدلاوي، الأردن، ط١، ٢٠٠٣، ص١٤١-١٤٢.

(٨٥) النداف، محمد زكريا، الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٦، ص٤٣٠.

(٨٦) الكيالي، موسوعة السياسة، م٦ ص٢٣١.

(٨٧) د. نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص١٢.

(٨٨) الكيالي، موسوعة السياسة، م٦ ص٢٣١.

(٨٩) ابن منظور، لسان العرب، م٧ ص١٦٥-١٦٩.

(٩٠) انظر: د.نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص٩.

(٩١) المرجع السابق، ص٩ الهامش.

(٩٢) انظر: قميحة، د. جابر، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ص٥١.

(٩٣) د. نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص١٧.

(٩٤) وقد استعملت كلمة معارضة قديمًا للدلالة على المجاراة والمحاكاة في الشعر والنثر على حد سواء. فقد ورد في كتاب الأغاني أن أبا عبيدة والأصمعي كانا يقولان عن عدي بن زيد: "عدي بن زيد في الشعراء بمنزلة سهيل في النجوم يعارضها ولا يجري معها مجراها". وفي العمدة قال ابن رشيق: "ولما أرادت قريش معارضة القرآن عكف فصحاؤهم الذين تعاطوا ذلك على لباب البر وسلاف الخمر ولحوم الضأن والخلوة" قصد بالمعارضة المحاكاة. الموسوعة العربية العالمية، الأصدار الألكتروني الأول، ٢٠٠٤، المملكة العربية السعودية.

(٩٥) د. نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص١٠.

(٩٦) د. نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص١٠.

(٩٧)

(٩٨) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني(٧٤٠-٨١٦)، التعريفات، دار الشؤون الثقافية، بغداد، د.ط، د.ت، ص١٢١.

(٩٩) ابن منظور، لسان العرب، حيث يقول في مادة(شجر): " شجر بينهم الأمر يشجر شجرا تنازعوا فيه و شجر بين القوم إذا اختلف الأمر بينهم، واشتجر القوم و تشاجروا أي تنازعوا... وكذلك كل شيء يألف بعضه بعضا فقد اشتبك و اشتجر، وسمي الشجر شجرا لدخول بعض أغصانه في بعض" ج٤ ص٣٩٤.

(١٠٠) انظر: عبدالحميد، د. محسن، حق المعارضة السياسية في المجتمع الإسلامي، دار إحسان، طهران، (د.ط)، ١٩٩٤، ص٢٣-٢٧، حيث يورد المؤلف العديد من آيات القرآن الكريم للاستدلال بها على شرعية المعارضة في الإسلام، ويقول: "وإذا جمعنا إلى هذه الآيات آيات أخرى كثيرة في القرآن الكريم، لتحصل عندنا أن التعاون في الوصول إلى الرأي الأصوب، عن طريق الرأي بالرأي، أو بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بالأمر بالقسط، واجب شرعي كفائي. وأن تمكين هؤلاء من أداء واجبهم الشرعي، من واجبات أولي الأمر، وأن أية إعاقة مقصودة لأداء ذلك الواجب العظيم، مخالفة شرعية أكيدة"، ص٢٧.

(١٠١) انظر: د. نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص١٠٥.

(١٠٢) أخرجه (البخاري) في الصحيح، باب كيف يبايع الناس الإمام، ج٦ ص٢٦٣٣، رقم الحديث(٦٧٧٤). ورواه (النسائي) في السنن ، ج٥ ص٢١١، رقم الحديث(٨٦٨٨).

(١٠٣) الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج٤ ص٤٦٨، رقم الحديث(٢١٦٩)، وقال: حديث حسن. وورد بألفاظ أخرى مقاربة عند: أبي داود، والبيهقي.

(١٠٤) رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، ج٤ ص١٢٤، رقم الحديث(٤٣٤٤). ورواه (الترمذي)، باب أفضل الجهاد كلمة عدل، ج٤ ص٤٧١، رقم الحديث(٢١٧٤)، وقال: حديث حسن.

(١٠٥) عبدالحميد، د. محسن، حق المعارضة السياسية، ص٣٠.

(١٠٦) رواه مسلم .

(١٠٧) عبدالحميد، د. محسن، حق المعارضة السياسية، ص٣١. وانظر: قميحة، المعارضة في الإسلام، ص٧٥-٨٠. المطيري، الحرية أو الطوفان، ص٦٩-٧١. العوضي، أحمد، حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، دار النفائس، الأردن، عمان، ط١، ١٩٩٢، ص١٥-١٧.

(١٠٨) (المعارضة)، في المفهوم السياسي الغربي الحديث، هي تعبير عن حرية (الأقلية) في أن تعارض، في مقابل حق (الأغلبية) في أن تحكم. انظر: نيفين، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص٢٩.

(١٠٩) المرجع السابق، ص٣١.

(١١٠) المرجع السابق، ص٢٨. وانظر: قميحة، المعارضة في الإسلام، ص٦٩.

(١١١) انظر: المرجع السابق، ص٣٠.

(١١٢) المرجع السابق، ص٣٠.

(١١٣) ابن منظور، لسان العرب، م٧ ص٣٢٠-٣٢٢.

(١١٤) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٢٣٨.

(١١٥) زين، إبراهيم محمد، السلطة في فكر المسلمين، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط١، ١٩٨٣، ص٩.

(١١٦) اتفق المفسرون على أن كلمة (سلطان) لها معنيان، أولهما: القوة والقهر والغلبة، وثانيهما الحجة والبرهان. انظر: المرجع السابق، ص١٠.

(١١٧) الكيالي، موسوعة السياسة، م٣ ص٢١٥.

(١١٨) المرجع السابق، م٣ ص٢١٥.

(١١٩) الحسن، د. إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، ص١٣٩.

(١٢٠) الطاهر، د. شعبان، علم الاجتماع السياسي، ص٩٥.

(١٢١) الحسن، د.إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، ص١٤١.

(١٢٢) عبدالوهاب، د. محمد رفعت، الأنظمة السياسية، منشورات الحلبي الحقوقية، ، بيروت، د.ط، ٢٠٠٥، ص٢٨. وانظر: محمد، د. محمد علي، أصول الاجتماع السياسي، ج٢ ص١٢٧.

(١٢٣) الموسوعة العربية العالمية، مادة (سلطة).

(١٢٤) الكيلاني، عدي زيد، تأصيل وتنظيم السلطة في التشريعات الوضعية والشريعة الإسلامية، دار البشير، عمان، الأردن، ط١، ١٩٨٧، ص١٥.

(١٢٥) الحسن، د. إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، ص١٤٢.

(١٢٦) إمام، د. إمام عبدالفتاح، الطاغية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط،١٩٩٤، ص٢١.

(١٢٧) الحسن، د. إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، ص١٥٣.

(١٢٨) د. محمد رفعت، الأنظمة السياسية، ص٢٩.

(١٢٩) الحسن، د. إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، ص١٥٣

(١٣٠) الأسود، د. صادق، علم الاجتماع السياسي، ص١٦١.

(١٣١) انظر في مبررات شرعية السلطة: الحسن، د. إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، ص١٥٣. زين، إبراهيم محمد، السلطة في فكر المسلمين، ص٦٦.

عبق الكلمات

كيمياء الصداقة



عبد الباقـي يوسف
abdalbakiuosf@gmail.com

الصداقة مِن الصِدق، فعندما يتصادق شخصان يعني ذلك أن كل واحـد منهمـا يَصـدق صاحبه، ويتبادلان بينهما الأحاديث الخاصة، وهـذا يعـني أن الأمـر يخـص المشـاعر الإنسـانية والعاطفة، فأحدهما يُصارح الآخر بما يجري معه في وقائع حياته، وهذا مِن شـأنه أن يجعـل مـن الصداقة أكثر ثباتاً، سواء أكانت بين رجلين، أو بين امرأتين. لكنه إن أصبح بين رجل وامرأة، فالعاطفة هنا تشتعل بينهما مع لحظات الصدق، ومعلوم أن المرأة ضعيفة أمام الرجل، والرجـل ضعيف أمام المرأة، كون هناك شهوة تربط بينهما، وهذا العنصر مفقود بالنسبة للصـداقة بـين الرجل والرجل، أو بين المرأة والمرأة.

فالصداقة هي حالة شديدة الخصوصية، وشديدة المصارحة، بحيث يُصبح صديقك جزءاً منك، وتُصبح جزءاً منه، وفي الأفراح والأتراح تراك تلجـأ إليـه، لشـعورك أنـه يُشـاركك حالتـك، وبذلك فهو يبتهج معك في الأفراح، ويُخفف عنك في الأتراح، ولذلك تُطلعه على سرّك، فهو أمين سرّك، وأنت أمين سرّه. ثم إن الصداقة تُبنى على أساسيات، مثل تبادل مشاعر الارتياح، وتبادل المحبة. فلا يمكن لك أن تُصادق شخصاً دون أن تحبه، ودون أن تتلمّس حبه لك، ودون أن ترتاح إلى مجالسته.

فمع الأيام، وتكرار المصارحة في علاقة الصداقة بين الرجل والمـرأة، تتحـوّل إلى عاطفـة، ثـم تؤدّي إلى علاقة جسدية بينهما، فتستمر في ظاهرها الصداقي، مـوازاة مـع باطنهـا الجسـدي. فاستمرار علاقة الصداقة بين الرجل والمرأة، هو خلاف لطبيعة الذكورة، وطبيعـة الأنوثـة. وفي ذروة بلوغهما العفاف، لا بد لمشاعر عاطفية ما، أن تتحرّك في موقف ضعف ما، حتى لو أخفيا هذه المشاعر عن بعضهما البعض، لاعتبارات معيّنة، لكن حتى تأخـذ الطبيعـة الأنثوية مجراهـا الطبيعي، وتأخذ الطبيعة الذكورية مجراها الطبيعي. فالرجل هنا يكتم مشاعره الحقيقية تجاههـا، وهي كذلك تكتم مشاعرها تجاهه، لكن هذا لا يعني أنهما لا يعيشان تلك المشاعر الخفية تجاه

بعضهما، ولذلك فإن المرجعية الربانية تحسم هذه المسألة، فيأمر الله بغض البصر: {قُل} يا محمّد {لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ} النور ٣٠ {وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ} النور ٣١. والله أعلم بفطرة الإنسان.

ومعلوم أن الصداقة بين الرجل والمرأة لا تتوقف عند عدم غض أحدهما بصره عن الآخر، بل عدم غض سمعه، وصوته، وأسراره عن الآخر. وقد بيّن الله (جل جلاله) أن نظرة الرجل للمرأة، تختلف عن نظرة الرجل للرجل، ونظرة المرأة للرجل، تختلف عن نظرتها للمرأة، ومن هنا جاء الأمر بالغض، ومن ذلك يكون النهي عن الصداقة بين الرجل والمرأة، لأن مقوّمات هذه الصداقة تؤدّي إلى انتهاك لحرمات الله وحدوده بين الرجل والمرأة الأجنبية عنه.

ولعل لكل حالة مفرزاتها نظير ذلك، فعندما تتخذ المرأة المتزوّجة صديقاً، وتكون في ذات الوقت على علاقة مضطربة بزوجها، فإن ذلك يكون عاملاً إضافياً للميل بعاطفتها إليه. وكذلك إذا اتخذ الرجل المتزوّج صديقة، ويكون في الآن ذاته على علاقة مضطربة مع زوجته، فإن ذلك من شأنه أن يكون عاملاً إضافياً شطر تفعيل عواطفه تجاهها. ذلك أن أحدهما – والحال هذه – يشعر بأنه يفرّغ شحنات نفسه للآخر، وهذا يكون بمثابة ردّ الفعل على واقع العلاقة الزوجية المتوترة.

واعلم أن ذلك لا يقتصر على عمر بعينه، أو مرحلة زمنية بعينها، بل يشمل سائر الأعمار، وجميع المراحل الزمنية، ومختلف المستويات الاجتماعية. فيمكن أن ترى جدّة، لها أحفاد، وقد حافظت على عفافها حتى تلك المرحلة من عمرها، إلاّ أن ظرفاً ما أدى إلى نشوب علاقة استلطاف بينها وبين رجل، ثم إلى الصداقة، ثم تطوّرت العلاقة، مع تعدد اللقاءات والمصارحات، والأحاديث الخاصة، في حالة ضعف وخلوة، إلى الوقوع في براثن الفاحشة.

وفي زماننا غدت العلاقة بين الرجال والنساء في متناول اليد، حتى لو كان أحدهما بعيداً عن الآخر. بل يمكن للعلاقة أن تبدأ دون أن يرى أحدهما الآخر رأي العين قط، وذلك من خلال وسائل التواصل الحديثة. وهذا يُتيح لهما الخلوة الحسّية مع بعضهما البعض، حيث يفضي أحدهما للآخر، ويفضفض له عن مكنونات نفسه. والخلوة الحسّية لا تقل شأناً عن الخلوة الجسدية، حيث يمكن أن تستدرجهما هذه الخلوة الحسية إلى الخلوة الجسدية، فتتحول خلوة الصوت بالصوت، وخلوة الصورة بالصورة، إلى خلوة الجسد بالجسد ❐



- المراسلات بين سعيد الديوه‌جي وإسرائيل ولفنسون	د.سعد الديوه جي

المراسلات بين سعيد الديوه جي وإسرائيل ولفنسون



د.سعد سعيد الديوه جي

✍ يعرف معظم أهل الموصل خصوصاً، والعراقيين عموماً، المرحوم (سعيد الديوه جي)، الذي توفاه الله عام ٢٠٠٠م، والذي أوقف جل جهوده الثقافية في خدمة تاريخ وتراث مدينته الموصل خصوصاً، بالإضافة للتاريخ الإسلامي عموماً، ونشر وحقق أكثر من ثلاثين كتاباً، أشهرها: تاريخ الموصل في جزأين، وكتاب اليزيدية، حيث كان له نظرة خاصة في هذا الموضوع، وجوامع الموصل، وكل ما يتعلق بتاريخها الممتد لأكثر من ثلاثة آلاف عام، بالإضافة لنشره عشرات الأبحاث والمقالات في أمهات المجلات العربية، والإسلامية، في مواضيع عديدة ومختلفة. ومن اهتمامات المرحوم (سعيد الديوه جي)، المراسلات مع مشاهير عصره من الأدباء والمستشرقين، والالتقاء بهم من خلال الندوات والمؤتمرات، فقد عثرنا بين أوراقه على رسائل من علماء ومؤرخين في مختلف ضروب المعرفة، ومن شتى الانتماءات، فقد كان بينه وبين الشيخ (محمد طاهر الكوردي) – كاتب مصحف مكة – مراسلات، وهناك كتب لـ(الكوردي) مهداة بخط يده للمرحوم (سعيد الديوه جي).

وكان بينه لقاءات ومراسلات مع المرحوم (أنور المائي)، والذي أهداه (تاريخ بهدينان) بخط يده، ولا زال الكتاب موجوداً في مكتبتي الخاصة.

ومراسلاته كثيرة مع (عبدالحق فاضل)، صاحب ترجمة (ملحمة كلكامش)، والتي سماها (هو الذي رأى)، وأخرجها شعراً بديعاً، وكان من أصدقائه المقربين. وله مراسلات مع



سعيد الديوەجي

الدكتور (مصطفى جواد)، والدكتور (أحمد صالح العلي)، رئيس المجمع العلمي العراقي في الستينات، والدكتور والعالم الآثاري (بهنام أبو الصوف)، وهو عالم آثاري من الموصل، وله كلمة عميقة قال فيها: "بأن من يبيع آثاره، كمن يبيع شرفه". والشيخ (محمود الصواف)، وهو داعية إسلامي معروف، وكانت علاقتهما وطيدة. ومراسلاته مع (أحمد سوسة)، و(جلال الحنفي)، وغيرهم، لا زالت موجودة. ومن أشهر لقاءاته، لقاؤه مع المستشرق الفرنسي الشهير (جاك بيرك)، عام ١٩٦٨ م، صاحب ترجمة القرآن الشهيرة، وقد اصطحبه معه لمرقد (الشيخ عادي)، في منطقة الشيخان، وكنت ملازما له في هذه الرحلة.

من خلال هذه القائمة، نلاحظ أن المرحوم (سعيد الديوه جي)، ورغم انحداره الديني الإسلامي القوي، واعتزازه به، فهو لم يكن متقوقعاً، ولا متعصباً، مطلقاً. وقد أكد على روح التسامح هذه في كتابه (بيت الحكمة)، الذي أعدنا طبعه، بعد مراجعته، عام ٢٠١٤ م.

وإحدى مراسلاته الأهم، كانت مع المؤرخ اليهودي (إسرائيل ولفنسون) (ت ١٩٨٠ م)، الذي عاش بين (مصر) و(فلسطين)، وكانت له نظرته الخاصة عن اليهودية، بحكم المحيط العربي الذي عاش فيه، وانحداره الديني، ودراساته المبكرة للتوراة والتلمود.

ولد (إسرائيل ولفنسون) عام ١٨٩٩ م، من عائلة أشكنازية، حيث هاجر إلى (فلسطين) مع عائلته من (روسيا البيضاء)، عام ١٩٠٨ م، تحت تأثير دعوة الحاخام (الياهو شلوموز المان)(١٧١٢ – ١٧٩٧ م)، والذي بشر بظهور المسيح المنتظر عام ٥٦٠٠ م بالتقويم العبري، والمصادف لعام ١٨٤٠ م. ورغم عدم ظهورالمسيح المزعوم، فقد كان والده من فئة المتدينين، والذين سكنوا في فلسطين، والذين يسمون بالفيروشيم، لأنهم آثروا العزلة حتى ظهور المسيح. اتجه (إسرائيل ولفنسون) لدراسة العلاقة التاريخية بين اليهود والعرب، وفي شبابه كتب مؤلفه: (تاريخ اللغات

السامية)، عام ١٩٢٩ م، والذي تعرض للنقد الشديد، بسبب اعتماداته التوراتية، التي غلبت على اعتماداته العلمية. وكان قبلها قد كتب (نوابغ يهود مصر)، عام ١٩٢٧ م، ثم نال الدكتوراه من (جامعة القاهرة)، عن رسالته الموسومة (تاريخ اليهود في بلاد العرب)، وكانت بإشراف الدكتور (طه حسين)، حيث يدور لغط تاريخي عميق حول علاقته بيهود مصر آنذاك.

في عام ١٩٣٦ م حصل على الدكتوراه من (جامعة يوهان فولفانج جوته)، في (ألمانيا)، على رسالته: (كعب الأحبار، وأثره في كتب الحديث والقصص الإسلامية)، ثم عاد وعمل أستاذاً للغات السامية بكلية دار العلوم العليا. وكان رأيه أن (كعب الأحبار) ظل يهودياً من المهد إلى اللحد، وقد تشبع بالعقلية اليهودية، فقد كان بعد إسلامه كأنه لم يترك

حضرة الاستاذ المجيد سعيد الديوه جي المحترم
بعد تقديم واجب الاحترام أخبركم انه وصلني خطابكم المؤرخ في ١٧/١/١٩٤٤ الذي فيه بشرتموني عن عثوركم على نسخة قديمة لكتاب المصايد والمطارد لأبي الفتح محمود كشاجم بالمدرسة الحسنية بالموصل وبعد أن راجعت النصوص التي نقلتموها وبين نصوص النسخة الموجودة عندنا اتضح لي انكم على حق مما قلتم في خطابكم الي وقد عظم شأنكم عندي وكبرت همتكم وعلمكم الغزير في فهم المجهول والكشف عن غوامضه ....
وقد أثلج خبر عثوركم على نسخة مخطوطة لكتاب المصايد والمطارد في الموصل قلبي لأني كنت منذ زمن طويل أرغب أن يصلني هذا الخبر السار"
وقد بادرت في هذه الايام باخطار سيدنا المعظم الامير عبدالله أمير ديار شرق الاردن بخبر عثوركم على نسخة قديمة لكتاب المصايد في الموصل وألححت عليه بان يعمل بوساطة الحكومة العراقية على تصوير الكتاب أو نسخه بمساعدتكم وتحت اشرافكم
اما السبب في تأخر الرد على خطابكم يرجع الى عدم اقامتي في الشهر الأخير في القدس
على كل حال أقدم لكم شكراً" جزيلاً على ما قدمتم لنا من الخدمات في اثناء الفحص عن المخطوط وتجشمكم مشقة نقل بعض القطع من الكتاب وارسالها الي
وتفضلوا يا حضرة الاديب النجيب بقبول فائق الاجلال
القدس في ١٤/١/١٩٤٤
المخلص
اسرائيل أبو ذؤيب
عنواني: اسرائيل ابوذؤيب (ولفنسون) بشارع ابن عزرا رقم ١٢
(رحابيا) القدس فلسطين

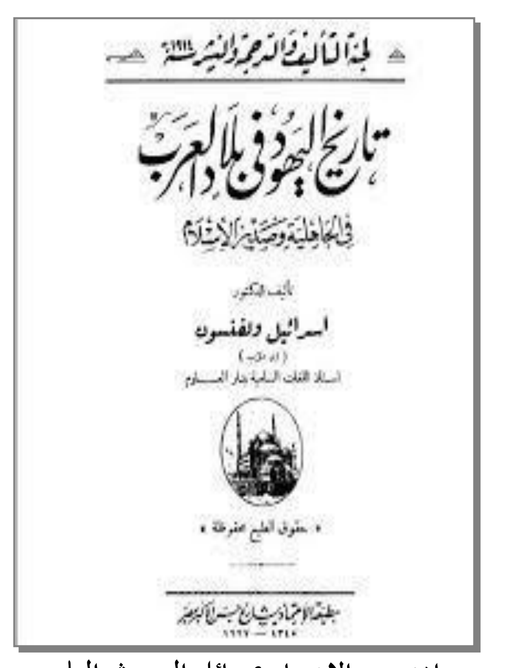
دين أجداده، لأنه كان ينظر للإسلام بالعين اليهودية. وهي – كما نعلم– مسألة خلافية داخل التيارات الإسلامية، ولكننا لا نعتقد بأنه كان محقاً، إلا بمقدار تعصبه لجذوره اليهودية! وأنه كان يريد تأكيد نظريته بأن الإسلام قد انبثق من اليهودية، كالمسيحية !

في عام ١٩٤١ استقر في (القدس)، وعمل موجهاً لتدريس اللغة العربية بين مهاجري اليهود، لأنه كان يشعر بأنه لا يمكن فصل الثقافة العبرية اليهودية عن الثقافة العربية، خصوصا من الناحية التاريخية.

وعلى طريقة المستشرق (أوجست ميللر)، الذي أطلق على نفسه لقب: إمرؤ القيس بن النعمان، فقد أعطى لنفسه لقب (أبو ذؤيب)، وكان يذيل به تواقيعه، حيث أن كلمة (ولف)

تعني (الذئب).

عمل (أبو ذؤيب) في خدمة الشؤون الثقافية لإمارة شرق الأردن، والتي كان على رأسها (عبدالله بن الحسين)، ويبدو أنه كان على صلة به، فقد كان الأمير مولعاً بالصيد، وكل ما يتعلق بتراثه. ومن خلال مطالعة الرسالة الجوابية التي أرسلها (أبو ذؤيب) للمرحوم (الديوه جي)، والمرفقة صورتها مع المقال، والتي يشكره فيها على عثوره على نسخة من كتاب (المصايد والمطارد)، لـ(أبي الفتح محمود كشاجم)، في مكتبة (المدرسة الحسنية) في (الموصل)، يتأكد بأنه كانت هناك مراسلات قبلها حول الموضوع، وأن الأمير نفسه كان مهتماً به. إن صعوبة المراسلات آنذاك، والاستنساخ، لم يمنع عشاق البحث العلمي،


لجنة التأليف والترجمة والنشر

تاريخ اليهود في بلاد العرب

في الجاهلية وصدر الإسلام

تأليف الدكتور

اسرائيل ولفنسون

(أبو ذؤيب)

أستاذ اللغات السامية بدار العلوم

حقوق الطبع محفوظة

ورواده، من الاهتمام بمسائل البحث العلمي. والصورة المنشورة هي الرسالة الجوابية الأخيرة من (إسرائيل ولفنسون) للمرحوم (الديوه جي)، حيث يبين السياق على وجود رسائل قبلها، والتي عبر فيها (أبو ذؤيب)، بكل احترام وأدب، عن الجهود التي بذلها المرحوم (الديوه جي) في إيصال بعض النصوص من المخطوط أعلاه، في زمن كانت المراسلات فيه صعبة ومعقدة، ناهيك عن الوضع السياسي المضطرب آنذاك.

هذا جانب من الروح العلمية، الذي يجب أن يسود بين الأوساط المثقفة، بعيداً عن روح التعصب للمذهب، والدين، وأشياء أخرى❐



– هكذا تكلّم الوصي

عبدالكريم الزيباري

هكذا تكلَّم الوصي



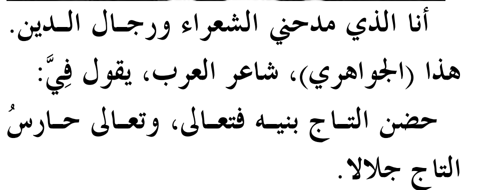
عبدالكريم يحيى الزيباري

✍ أنا الذي ترونني مُعلَّقاً على مشانق الزعيم. أنا الأمير (عبدالإله)، الوصي على عرش العراق، وولي العهد الجديد، بعد ابن أختي: الفريق الركن نائب القائد العام للقوات المسلحة. بحسب شهادة الميلاد صار عمري خمساً وأربعين عاماً. منذ عشرين سنة، أو أكثر، طاردتني فكرة أنني سأموت قبل أنْ يعرفني النَّاس. إنَّهم لا يعرفونني إلا من خلال الإشاعات التي اخترعوها وصدَّقوها. خمساً وأربعين سنة وكأنني لم أعِشْ منها ساعةً واحدة. والآن، وأنا أحاول الكتابة، كأنني أكتبُ عن شخصٍ آخر، شذرات من الذاكرة فقط. أما ما تبقى، فربما تجدونه في أماكن أخرى.

تزوجتُ من التركية (ملك فيضي)، وعمري آنذاك اثنان وعشرين سنة، طلقتها بعد أربع سنوات، لأظلَّ أعزباً لتسع سنوات. ثم تزوجت المصرية (فائزة الطرابلسي)، وطلقتها بعد سنتين، لأعودَ إلى العزوبية سِتُّ سنواتٍ أخرى، ثم تزوجت (هيام). والآن لا أكاد أتذكَّر أنني تزوجت. حكمتُ العراق ثماني عشرَ سنة، مرَّت كأنَّها دقائق، لم أفهم منها شيئاً. كان الملك الصغير يخاف منِّي أكثر من خوفهِ مِن الله، أو مِنْ أيِّ شيءٍ آخر. أنا خاله وأبوه، يرتعد إذا نظرتُ إليه نظرة غضب. هكذا أسرتنا العريقة قامت على احترام الكبير حدَّ العبادة، هذا الاحترام يغتاظ منه الكثير، يحسبه الجاهل ضعفاً، حتى بعض أفراد عائلتنا الملكية يجهلون أهمية الاحترام، كالأميرة (عزَّة).



أبـي الملـك (علـي)، وجـدِّي (الشـريف حسين)، وموصولٌ نَسَبي إلى خاتم الأنبياء. حكمتُ العراق بيدٍ من حديد، وأحياناً من خشب. هنا في هذا المكان، حيث ترون جثتي، هنا قبل ثلاثة عشرَ عاماً، أمرتُ بتعليق جثة العقيد (صلاح الدين الصبَّاغ)، بعد شنقهِ أمامَ هؤلاء الناس أنفسهم، كانوا يهتفون، وفي غاية المتعة، كما هم الآن أمام جثتي، يهتفون بحياة الملك، وحياتي، وموتِ (الصباغ)، ويشتمونه. بقيت جثة (الصبَّاغ) مُعلَّقة على باب وزارة الدفاع خمسة أيام بلياليها، أمَّا أنا فسأبقى يومين فقط. لقد رأيت كلَّ هذا في منامي، لم يجرؤ أحدٌ على مراجعتي من أجل دفن جثة (الصباغ)، تفادياً لغضبي، والشكوك التي قد تنتابني حول إخلاصه وولائه. مَنْ هذا المجنون الذي كان سيبدي تعاطفاً مع الخونة الانقلابيين؟

أنا الذي مدحني الشعراء ورجال الدين. هذا (الجواهري)، شاعر العرب، يقول فِيَّ:

حضن التاج بنيه فتعالى، وتعالى حارسُ التاج جلالا.

وتعالت أمةٌ لم تنحرف، عن مدى الحق ولا زاغت ضلالا.

يا حفيظ العهد للوادي ويا، أمل الوادي فتوّاً واقتبالا.

وصليب العود يأبى غمزةً، ورفيع الرأس يأبى أن يطالا.

هرع الشعب إلى منقذه، ملقياً في الساحة الكبرى الرِّحالا.

يا أخوتي المتنزهين في (شارع الرشيد)، أنا الوصي على عرش العراق، مُلقىً في الساحة الكبرى صريعاً مجندلاً، أنا وليُّ العهد في العراق، أنا خال الملك، هل نسيتموني؟

أبي ملك، وعمِّي ملك، وجدي ملك، وأبناء عمومتي ملوك، وابن شقيقتي ملك،

وأنا الوصيُّ على الملك، ولا أملك من حُطام الدنيا شيئاً. حين كنتُ طالباً في (كلية فكتوريا)، في (الاسكندرية)، غالباً ما كانت الحوالة تتأخَّر، فأضطر إلى الاستدانة من زملائي. كان والدي – رحمه الله– يقول لي دوماً:

– شوف، إذا أعطتكَ الدنيا بيدها اليمين، فترقب أنَّها ستأخذ منك بيدها الشَّمال. وتذكر جيداً، أنا وأنت والعائلة المالكة كافة مدينون للشعب العراقي، جئنا للعراق ونحن لا نملك من حطام الدنيا إلا سمعتنا ونسبنا ونضالنا، وها نحن والحمد لله أصحاب جاه وملك وسطوة، فاحمد الله، لا بلسانك فقط، بل بفعلك، فلا تمدَّ عينيك لتسرق من نفسك، فالعراق كله ملكك.

حين دخلتُ العراق لأول مرة، سكنت مع أبي في بيت صغير ومتواضع، ليس فيه أكثر من غرفتين، في محلة (الصالحية)، مقابل دار الإذاعة. وفي عصر يوم ربيعي رائق، كنت وأبي – رحمه الله– جالسين أمام باب الدار، وإذا بشخص يمر من أمامنا رث الثياب، أشعث الشعر، حافي القدمين، أشار اليه والدي، مباغتاً إياي بسؤال استغربت منه:

– هل تعرف هذا يا بني؟


ياسين الهاشمي

– كيف لي أن أعرفه؟

ظننته يعرفه، وسيحكي لي قصته، لكنه فاجأني:

– إذا لم تنشأ النشأة الصالحة في الإخلاص والإيثار والتضحية والزهد كأجدادك، لن تنشأ ذريتك نشأةً صالحة، سيكون مصيركم عندما يُسأل عنك، كهذا الذي سألتك عنه، ولم تعرفه.

بعد عودتي من (مصر)، وجدت أنَّهُ ليس من اللائق أنْ أظلَّ بلا عمل، وكانت أمنيتي أنْ أعملَ في السلك الدبلوماسي. ذهبت إلى مقابلة (ياسين الهاشمي)، وزير الخارجية آنذاك، وعرضت عليه رغبتي، فأجابَ ممتعضاً:

– ماذا ستعمل عندي؟

– أية وظيفة تراها مناسبة.

– لا، هذا غير جائز، أنت من العائلة المالكة، ولا يُستساغُ أنْ تعملَ موظَّفاً، ستضيع بذلك هيبة الملك، ومعها هيبة الدولة.

– ألستُ أحد أبناء الشعب؟

– كلا، لستَ من أبناء الشعب! أنت من العائلة المالكة، ألا تفهم؟

– ولكنها رغبتي.

– اذهب إلى الملك ليصدر مرسوماً بتعيينك، وحال إصدار المرسوم، سأعلن استقالتي.

– لماذا؟

– ولماذا أتعب نفسي، يبدو لي أنَّك لن تفهم، صاحب الحاجة أعمى، وأنتَ لا ترى شيئاً، ولا تسمع إلا ما يؤيد رغبتك الطائشة.

– لا أسمحَ لك بالتجاوز.

– هل رأيت؟ كيف تكون أحد أبناء الشعب، وأنت من العائلة المالكة، وتتحدث مع الوزير الذي سيكون رئيسك في العمل، كما تتحدث مع خادمٍ في قصرك. تفضل، المقابلة انتهت.

– هل تطردني؟



– افهمها كما تشاء.

لا أذكر ماذا قلت له، لكنه تناول دواة الحبر فوق طاولة مكتبهِ ورماني بها، فسال الحبر على بدلتي البيضاء الأنيقة، فخرجت ولم أخبر أحداً بما حدث، لكني احتفظت بملابسي الملطخة بالحبر.

يشيع الناس عنِّي أنني أتحكم وأتدخَّل في شؤون الدولة والوزراء. مجرد أكاذيب. زارني يوماً وفد من شيوخ ووجهاء وأعيان (لواء العمارة)، يشكون لي متصرف اللواء، ونعتوه بالفاسد والسارق والمقامِر، وطلبوا استبداله، فوعدتهم بأنني سأفعل ما بوسعي. اتصلت برئيس الوزراء أمامهم، وشرحت له كل ما

قالوه، فردَّ رئيس الوزراء يطلب مهلة ليومين يتحقق من الشكوى، وبعد يومين اتصل رئيس الوزراء ليخبرني بأنَّ موقف (متصرف لواء العمارة) سليم، وما نعتوه من أوصاف افتراء وكذب، لأنَّه يرفض مداراتهم. عاد الوفد بعد سبعة أيام، ليخبرني بأنَّ المتصرف قام بإجراءات انتقامية. فاتصلت بوزير الداخلية أمامهم، وطلبت منه – برجاء أخوي– أنْ يقوم بنقله، أو استبداله، فقال وزير الداخلية:

– سيدي، لقد أخبرني فخامة رئيس الوزراء بكلِّ شيء، وأجريت تحقيقاً أشرفتُ عليه بنفسي، فوجدت هذا (المتصرف) قد أحدث في (لواء العمارة) ثورة في البناء والتعمير.

فقال لي أحد أعضاء الوفد، بعدما أخبرتهم برد وزير الداخلية:

– سيدي، أليس من العدل والمساواة نقله إلى لواء مهمل، يعاني نقص الخدمات، ليحدث فيه ثورة عمرانية؟

أنا الوصي على عرش العراق، أعلى سلطة، عجزتُ عن نقل متصرف إلى لواء آخر، وما زالت بدلتي البيضاء الملطخة بالحبر الأبيض في صندوق ملابسي.

حين وصلتني تقارير عن الانقلاب المزمع حدوثه من قبل العقداء الأربعة، جمعتهم هنا



مع (رشيد عالي الكيلاني)، والمناوئين لسياسة القصر، وشرحت لهم:

– ليس من المنطقي أنْ ندخل الحرب العالمية إلى جانب دول المحور، وهم الخاسرين في الحرب، هذه ليست حربنا، هذا انتحار. لسنا دولة قوية تتحمل تكاليف الحرب، ما زال نصف الشعب يعيش تحت خطِّ الفقر. إذا قمتم بالثورة، سيعود الإنكليز إلى احتلال البلد، سيدكّ (بغداد) بالطائرات والمدفعية، سيتدمر كل ما بنيناه!

حين رأيت رفضهم وتشددهم وإصرارهم على الثورة، أمرتُ العقيد (عبيد عبد الله المضايفي) بأنْ يأخذ (غدارة)، ويقتل القادة الأربعة في داري هذه، إلا أنَّ العقيد (عبيد) اعتذر عن تنفيذ الأمر. وانظروا إلى نتائج رفضه، ماذا حدث؟ لقد خسرنا الكثير، وفضلاً عن الدماء البريئة، عاد العراق إلى الوراء عقدين كاملين.

انظروا هناك، تلك المفكّرة الزرقاء. قام إليها ماشياً، وضعها في حضنهِ جالساً، وراحَ يقرأ، بدءاً بقوله تعالى: {مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا}. والحديث الشريف: (اشفعوا تؤجروا). الشفاعات التي تُنجز:

النقيب (ماجد عبد الستار) استحقَّ الترفيع إلى رتبة رئيس، فتحدثت مع اللواء الركن (غازي الداغستاني)، رئيس أركان الجيش بالوكالة، فوعدني خيراً. لكن جدول الترفيعات صدرَ خالياً من اسم (ماجد عبدالستار)، فاتصلت بالداغستاني، فاعتذر:

– سيدي الوصي، لم يحدث في الجيش العراقي ترقية آمر فصيل، في السرية الثانية، في فوج حماية العائلة المالكة، إلى رتبة رئيس، ولو كنتُ فعلت كانت ستكون سابقة لها ما بعدها، وهذه السابقة كانت ستسجَّل باسمك.

– المهم أنْ يترقّى إلى رتبة رئيس، وليسجِّل التاريخ باسمي. ألا يوجد مُلحق لجدول الترفيعات؟

– إذا كنتَ مُصِرّاً على ترقيته، فيجب أنْ تخاطب (مجلس النواب) ليجري تعديلاً على قانون خدمة الضباط، وتعديل فقرة الترفيع بحسب المِلاك.

وكان الرئيس (يوسف محمد سليم)، معاون آمر السرية الثانية، من فوج حماية العائلة المالكة، ومقر السرية في القصر الملكي في (سرسنك). وأثناء تواجد العائلة المالكة، طلب الرئيس (يوسف) منِّي أنْ أعينه بمنصب معاون الملحق العسكري في (لندن)، لأنَّ هذا المنصب شاغرٌ منذ أكثر من شهر، وأيضاً رفضَ اللواء الركن (غازي الداغستاني)، رئيس أركان الجيش، تنفيذ أوامر الوصي على عرشِ العراق، لأنَّ مِلاك منصب الملحق العسكري، ومعاونه، يجب أنْ يكون حاصلاً على شهادة الماجستير في العلوم العسكرية، أي خريج كلية الأركان. ولم يكتفِ (الداغستاني) بالرفض، بل أرسلَ يطلب الرئيس (يوسف محمد سليم) إلى مكتبهِ، ووبخه بشدة، لأنَّه لجأ إليَّ، وهدده


صالح جبر

بالإحالة على التقاعد لسوء السلوك، إذا فاتحته، أو فاتحه أيُّ شخصٍ آخر، بشأنهِ.

سألتُ (عبدالغني الدلّي)، نائب رئيس تشريفات البلاط الملكي:

– هل تعرف (صالح بك)؟

– لا، سيدي.

– كيف لا تعرف (صالح بك جبر)، رئيس الوزراء؟

– أعرفه سيدي.

– فاتحْه بخصوص مزرعة الملك فيصل الأول في (خانقين)، لأني لا أريد إحراجه إذا فاتحته بنفسي، ولا أرغب التدخل في الأمور المالية، أو الإدارية، للحكومة. وصلني إنذار من (وزارة المالية) يطالب الورثة بدفع ضرائب لسنوات سابقة، والورثة: الملك (فيصل الثاني)، وبما أنَّهُ قد أُعفي من الضرائب أصحاب المزارع المجاورة كافة، بسبب عدم هطول الأمطار، فلماذا لا تُعفى المزرعة الملكية أيضاً؟

وحين فاتحتُ رئيس الوزراء، استغرب من ذلك، وبدا منزعجاً، وقال:

– سوف أدرس الموضوع قريباً، وأردُّ عليك.

وبعد سبعة أيام، قال لي:

– لم تعفَ المزرعة الملكية، لعدم المراجعة بشأنها.

وظلَّ الموضوع مُعلّقاً، إلى أنْ انتقلَ (عبدالغني الدلي) إلى المصرف الزراعي، وجدَ أنَّ الإعفاء لم يكن كاملاً كبقية المزارع.

كانت (شركة الغزل والمنسوجات القطنية المُساهمة)، في بيان تأسيسها، ترغب بمشاركة أبناء الشعب كافة، فأسهم الملك (فيصل الثاني)، وأسهمت، وبعض أفراد العائلة المالكة، ببعض مدخراتهم، وتقدمت الشركة بطلب إلى (المصرف الصناعي)، للاشتراك بشراء بعض الأسهم، فوافق مجلس إدارة المصرف على الطلب، إكراماً للعائلة المالكة. وكان الشائع بين الناس أنَّ الشركة يملكها (الوصي)، ولم أكن أملك سهماً واحداً في هذه الشركة، وأسهم فيها الملك بناءً على توصيتي، لا رغبةً في الربح، بل رغبةً في تحريك عجلة الاقتصاد، من خلال تشجيع الناس على الإسهام في دعم القطّاع الخاص. وحين راجعني رئيس مجلس إدارة الشركة، التي لم توزع أية أرباح طيلة ثلاث سنوات من عملها، ومرَّت بظروف صعبة، لكنَّي رفضت التدخل رفضاً قاطعاً.

أنا بشر، ولديَّ أخطاء كثيرة، لكن لولا جهودي لَما حصلت الحكومة العراقية على نصف إيرادات النفط، ولما باشر (مجلس الإعمار) أعماله بعد سنتين من الجمود، منذ إقراره في مجلس النواب في ١٩٥٢/٤/٢٥. وهذا (الداء الهولندي) اكتشفناه قبل العالَم



أجمع، بنص قانون مجلس الإعمار على تخصيص إيرادات النفط كلها لمشاريع الإعمار، لأنَّ عائدات الدولة من الزراعة والتجارة والضرائب كانت تكفي لتغطية الميزانية العامة للدولة. واليوم، نفطُ العالَم كلِّه لا يكفيكم!! هذه المشاريع الاستراتيجية: الري والسدود والجسور والمستشفيات الضخمة والمصانع العملاقة، قررت الثورة أنَّها تخدم الاستعمار، فألغت (مجلس الإعمار)، الذي، بعد نصف قرن، سيظلُّ العراقيون ينتفعون من أرشيفه ودراساته وخططه، التي كانت قيد التنفيذ. لم يكن سبب الفقر فساد إداري، أو سوء إدارة، كان سببه: عدم توفر الموارد المالية، لم تكن تحت أيدينا ثَمَّة موارد كبيرة لتُسرق أو تُهدَر. كان طلب الملك لشراء سيارة جديدة يظل في دائرة الانتظار لشهور طويلة، دون أنْ يتجرأ على ممارسة نفوذه.

حدَّرني (عدنان مندرس) من انقلاب وشيك، حدَّرني ابن عمِّي (الملك حسين)، حذَّرني (بهجت العطية) مدير الأمن العام، حذَّرني الصحفي السوري (نذير فنصة)، برسالة شفوية من الجنرال (تيمور بختيار)، رئيس السافاك الإيراني، بدلاً من التزام كلِّ هذه النصائح، والبقاء في (تركيا)، واستعجال (الملك فيصل) لتقديم موعد سفره إلى (تركيا)، عدتُ إلى (بغداد)، لئلا يستغل الانقلابيون غيابي، وغياب الملك، عن (بغداد).

توقفوا أمام جثتي المعلقة على بوابة وزارة الدفاع، رغم محاولاتكم إظهار الفرح والحماسة لموتي، لكنَّ بوسعي رؤية شعور ينغِّصُ عليكم قلقاً وخوفاً، أنتم معلقون هنا بجواري، كما حال الزعيم الآن ينتظر وصول السفير البريطاني، بعد دقائق سيدخل معركةً سياسية مع السفير ستُحدِّدُ مصيره. عدتُ إلى العراق يوم ١٩٤١/١/٣٠، كان قلبي يتمزَّق غيظاً وحقداً على الجيش الذي انقلبَ علينا، نحنُ أولياء نعمتهِ، يتَّهمنا بالخيانة، يُصدِّق أكاذيب إذاعة العرب، ولا يُصدِّق ما يراه بأعينهِ. لا أحدَ أكثرَ إخلاصاً مِنَّا للقدس وفلسطين. يزايدون علينا في الدين والعروبة،



ومنهم ملازم أول (عبدالسلام عارف) إلى (البصرة)، ما كنتُ أعلم أنَّني – بنقلهم – أكون قد استفززت الأفعى، دون تبييت النية، ولا القدرة على قطع رأسها. ليتني كنتُ عفوتُ عنهم، لماذا أقتلُ إنساناً قدَّر الله أنْ يموت في اللحظة التي أقتله فيها؟ اغتالني خوفي من الاغتيال! خوفي من ضباط الجيش، حفَّزهم لحياكة المؤامرة، كأبناء يعقوب: نسجوا من خوفهِ من الذئب تمثيلية: وجاءوا أباهم عشاء يبكون. لم ينفعني حلُّ الكثير من وحدات الجيش، وإلغاء الكثير من عقود التسليح، نحن الساسة صرعى مخاوفنا الوهمية. مجرد ظلال وغُبار. ولطالما شرحَ لنا في درس الدين، إعرابُ: {إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ}، أولياءه: مفعول به ثان، والمعنى: يخوفكم أولياءه، أي: بأوليائه وأعوانِهِ من شياطين الإنس❑

ونحنُ من آل البيت. لن أرحمَ أحداً من الانقلابيين، ولا من الذين وقفوا معهم، سأضربهم بقسوة لا رحمةَ معها، بلا هوادة، شنقتُ العقداء الأربعة، واجتثثتُ العناصر التي اشتركت معهم. لم أهنأ، ولم أترك السفير البريطاني يهنأ، واصلنا الضغط معاً على (تركيا)، لتسليم الصبَّاغ، حتى اعتقلوه، وسفروه بالقيود إلى (قلعة حلب)، التي كان يعسكر فيها الجيش البريطاني. هرب من القلعة، وتخفَّى في القرى المحيطة بـ(حلب). لم أذق طعم النوم، حتى وصلني خبر القبض عليه، وأرسِلَ مُقيَّداً إلى العراق. حين نقلتُ الضباط، الذين دارت حولهم الشبهات،

تعقيب على
(تصحيح مفاهيم خاطئة حول مسألة جمع القرآن الكريم)

يقين عبدالله

✍ التراث هو المقتنيات المادية وغير المادية التي جاءتنا من الأسلاف، هو التاريخ والتقاليد والأعراف والرؤى والمعاييرالتي ورثناها من أجيالنا التي ذهبت وانقضت، هو ذاكرتنا الجمعية وماضينا الشعبي، ولهذا يمكننا التصرف فيه من حيث العبرة والأسوة، ولكن لا يمكننا تغييره، لأن عامل الزمن هنا حاسم. يمكن أن نطمسها وننظر إليها وكأنها لم تكن، ولكن إذا تجرأنا على تغييرها، فإننا ببساطة نقوم بتشويه متعسف. التاريخ مستودع لخبرات الشعوب، وذاكرتها الحية، لاستنباط الدروس، ولهذا فقد نظرتُ دائماً إلى محاولات إعادة كتابة التاريخ، أو مساعِ تنقية التراث، بعين الريبة والشك من عدم الموضوعية والعجز.

يقال دائماً إن التاريخ يكتبه الأقوياء والمنتصرون، ولهذا فإن التاريخ معادلة عرجاء، تعبِّر عن وجهة نظر طرف واحد، أي يفتقر إلى الموضوعية. لا يمكننا تجاوز نفس العيب، إذا أعدنا كتابته. إن إعادة كتابة التاريخ من أعراض مرض العيش في الماضي، والعجز عن الإيفاء بمتطلبات الحاضر. يقول أبو القاسم الشابي:

والشقيُّ الشقيُّ في الأرض شعبٌ
يومه ميِّتٌ وماضيه حيُّ

وإني أعتقد أن أحد أسباب نجاح الغرب، هو أنهم تركوا التاريخ في المكتبات، والتراث في المتاحف، وانشغلوا ببناء الحاضر، وتخطيط المستقبل، وإلا لكان حالهم – على ما أظن – لن يختلف كثيراً عن حالنا، لو أنهم ركّزوا اهتمامهم على تحديد مسؤوليات الحروب،

والنزاعات التاريخية، وإلقاء التهم على شخوصها، وإصدار الأحكام عليهم، وسعوا إلى تنفيذها على أنفسهم، كما نفعل نحن.

مع ذلك، فإنني أود أن أؤكد أنني هنا لا أبتغي مصادرة حق أولئك التوّاقين إلى إعادة كتابة التاريخ، وتنقية التراث، من باب حرية التفكير، والتعبير عن الرأي، ولكني فقط أدعوهم إلى الموضوعية، واعتماد أسس البحث العلمي، والتحقيق المنهجي. وأول متطلبات البحث العلمي، هو الموضوعية، وفي مقدِّمة مستلزمات التحقيق المنهجي: المعلوماتية والإستقصاء. إضافة إلى ذلك، هناك خصوصية لتاريخ المسلمين، قد لا تنظر إليها بقية الأمم بنفس الدرجة من الحساسية والاعتزاز، وهي خصوصية دور التراث في تشكيل عقيدة المسلمين، وبلورة إيمانهم. ولهذا، فإن على دعاة إعادة كتابة التاريخ، وتنقية التراث، التحلي بالمزيد من الاحتراس، وإظهارالكثير من الحذر، قبل التعرض لثوابت عقيدة الأمة، وتراثها التشريعي.

أسوق هذا الإيجاز المركز، لنقد مقال (تصحيح مفاهيم خاطئة حول مسألة جمع القرآن الكريم) لكاتبه الأستاذ (سالم بابه شيخ عبدالله) المنشور في العدد الأخير من مجلة الحوار. وهو مقال أراه يفتقر إلى متطلبات البحث العلمي، والتحقيق الموضوعي، ويبتعد عن الاحتراس الواجب، والحذر المطلوب، في التعرض لواحدة من المسائل المجمع عليها بين أهل السنة والجماعة. بل يقال إن أول إجماع للأمة، بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلّم، كان على جمع القرآن. كذلك يلاحظ وجود التباس في عرض دلالة المقصود بالجمع، وكيفيته، فيما ورد عن تعهد الله تعالى به، ومن ثم جمع (أبي بكر)، وبعده جمع (عثمان). فلو أن المقصود كان واحداً، لما كان لأحد: من نبي مرسل، فضلاً عن صدّيق مؤمن، ولا إمام تقي، أن يعقّب، أو يزيد، أو ينقص من جمع الله تعالى. وهو ما سنبينه لاحقاً، بإيجاز، لأن هناك الأهم والأولى والأخطر، وهو رمي (البخاري) - ولو في رواية واحدة- بالكذب والافتراء والبهتان العظيم.

إذا كان هذا حال (البخاري)، وكتابه، وهو ما أخذته الأمة كأصح كتاب بعد كتاب الله تعالى، فكيف سيكون حال ما بعده من الكتب؟! وإذا تذكرنا أن الدين إنما وصلنا من خلال هذه الكتب، فأي دين هذا الذي نعتنقه، ونؤمن به؟! وهو ما لم يقل به أحد من أهل السنة والجماعة، من الأولين والآخرين، عبر تاريخ ألف سنة من النقد والتمحيص والدراسة والنظر والبحث والتنقيب في علوم الحديث، سنداً ومتناً، روايةً ودرايةً، فقهاً وأصولاً.

وعندما ننظر في المقال نراه يدعو إلى: "فلندقق في الروايات، ونمحصها، ونحققها، من جهة المتون (لم يذكر السند، وهو أساس العلوم النقلية)، ونأخذ بأحسنها، وأسلمها، وأصحها، وأصلحها، إذا ما وافقت القرآن الكريم، واتفقت مع روايات أخرى صحيحة مقبولة، ثم لا نقبل بالتي تخالف تلك الروايات الصحيحة وتعارضها".. ولكن ما الذي فعله عندما حكم على الحديث الصحيح؟ لم يفعل شيئاً مما دعا له البتّة، واكتفى بفهمه ونظره وتقديره لدلالات المتن، ومقاصده، ليحكم عليه ذلك الحكم المنكر الشنيع. وراح يتحدث عما يسميه طامات الحديث وافتراءاته، التي لم ينتبه لها المئات، بل الآلاف، من العلماء والمحققين والمختصين، خلال ألف سنة. طبعاً لا يضر أن تغيب الحقيقة أحيانا عن كل أولئك، وقد تحدث، ولكن على من يدّعي اكتشاف مثل تلك الحقيقة، أن يقدم الدليل والبرهان، ويقدم الحجة والسلطان، لا أن يقرر من رأسه، ويسطر من بنات أفكاره. خصوصاً في مسألة تنسف قواعد الدين، وتزعزع أركان الشريعة. قرأنا عبارات مثل: "لا يصح لنا أن نتصوّر"، و"فهل من المعقول"، و"لا يمكن أن يقبل المؤمن"، ولكنه لم يوضّح لنا علامَ نعوِّل في مثل هذه اللاءات، سوى تفسيراته، التي ليس كمثلها تفسير في كتب الأولين والآخرين. وراح بسهولة يقرر:

" إنّ كلا القولين: بأن القرآن جمع في عهد الخليفة الأول، أو القول بأن الثالث جمعه، لا يصحان البتة، وفي القولين خطورة كبيرة". زاعماً أن الخطورة خفيت على كثير من العلماء، وفي الواقع خفيت على جميع علماء الأمة، من أهل السنة والجماعة!! لأن الجميع أخذوا بالروايات الصحيحة في الحالتين، وفهموا مقاصد الجمع، والأسباب وراء الحالتين، بل إن علماء الجرح والتعديل، وشيوخ الرواية والدراية، لم يجدوا ما يقدح فيها، وسلّموا بصحتها. وأرجو أن ينتبه كاتب المقال، والسادة القراء، إلى خطورة القول بنقض ورفض الروايات الصحيحة في مسألة جمع القرآن، وإلا تسلل الشك إلى جميع مصادر النقل، أو على الأقل قد يكون ذلك سابقة خطيرة لمن سيأتي، ويرفض ما طاب له، دون حجة أو دليل.

لقد ذهب الأمر بالمقال بعيداً، إلى حد تعليق الحكم على أداء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، لعمله بشرط جمع القرآن. وهذه محاولة غير موفقة بتاتاً، لتحديد ما يجب على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أن يفعله. ومن نافل القول أن نقول إن ليس لغير الله تعالى أن يحدد ما على رسوله أن يفعل، وقد فعل (جلّ وعلا)، وحدد ثلاث مهام رئيسة كبرى لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم، ليس بينها جمع القرآن، وهي: التبليغ {يَا أَيُّهَا

الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ} المائدة/ ٦٧. والبيان: {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} النحل/٤٤. والحكم: {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} المائدة/ ٤٩. أما جمع القرآن، فقد تكفّل به جلّ وعلا بالقول: {لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} القيامة/ ١٦،١٧،١٨،١٩. في التفسير، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لقن الوحي، نازع جبريل القراءة، ولم يصبر إلى أن يتمها، مسارعة إلى الحفظ، وخوفاً من أن يتفلت منه، فأمر بأن يستنصت له، ملقياً إليه بقلبه وسمعه، حتى يقضى إليه وحيه، ثم يقفيه بالدراسة، إلى أن يرسخ فيه. والمعنى: لا تحرّك لسانك بقراءة الوحي، ما دام جبريل صلوات الله عليه يقرأ {لِتَعْجَلَ بِهِ}، لتأخذه على عجلة، ولئلا يتفلت منك. ثم علل النهي عن العجلة بقوله: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ} في صدرك، وإثبات قراءته في لسانك: {فَإِذَا قَرَأْنَاهُ}، جعل قراءة جبريل قراءته: والقرآن القراءة: {فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ}، فكن مقفياً له فيه، ولا تراسله، وطمئنْ نفسك أنه لا يبقى غير محفوظ، فنحن في ضمان تحفيظه: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ}، إذا أشكل عليك شيء من معانيه.

كان ذلك هو الجمع الأول. جمع الله تعالى القرآن في قلب نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم، تنظيماً وترتيباً وتسلسلاً، على ما هو عليه الآن في أيدينا، تلاوةً وبياناً وتفسيراً، وكان (جبريل) (عليه السلام) يعارضه به كل سنة مرّة واحدة. والمعارضة أن الرسول يقرأ، وجبريل يستمع، حتى كان عام وفاته (صلى الله تعالى عليه وسلم)، الذي عارضه فيه مرتين، وأدرك بذلك أن أجله قد دنا. عَنْ عَائِشَةَ ، قَالَتْ: أَقْبَلَتْ فَاطِمَةُ تَمْشِي، كَأَنَّ مِشْيَتَهَا مِشْيَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَرْحَبًا بِابْنَتِي، ثُمَّ أَجْلَسَهَا عَنْ يَمِينِهِ، أَوْ عَنْ يَسَارِهِ، ثُمَّ أَنَّهُ أَسَرَّ إِلَيْهَا حَدِيثًا، فَبَكَتْ، فَقُلْتُ لَهَا: اسْتَخَصَّكِ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِحَدِيثِهِ، ثُمَّ تَبْكِينَ. ثُمَّ أَسَرَّ إِلَيْهَا حَدِيثًا، فَضَحِكَتْ، فَقُلْتُ: مَا رَأَيْتُ الْيَوْمَ فَرَحًا أَقْرَبَ مِنْ حُزْنٍ. فَسَأَلْتُهَا عَمَّا قَالَ، فَقَالَتْ: مَا كُنْتُ لِأُفْشِيَ سِرَّ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، حَتَّى إِذَا قُبِضَ سَأَلْتُهَا، فَقَالَتْ: "إِنَّهُ أَسَرَّ إِلَيَّ أَنَّ جِبْرِيلَ كَانَ يُعَارِضُنِي بِالْقُرْآنِ فِي كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً، وَأَنَّهُ عَارَضَنِي بِهِ الْعَامَ مَرَّتَيْنِ، وَلَا أَرَاهُ إِلَّا قَدْ حَضَرَ أَجَلِي. هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ، وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ.

ثم إذا انكشف الوحي قرأه الرسول (صلى الله تعالى عليه وسلم) على أصحابه، ودعا

كتاب الوحي ليدوّنوه. **عن عُثْمَانُ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا يَأْتِي عَلَيْهِ الزَّمَانُ وَهُوَ تَنْزِلُ عَلَيْهِ السُّوَرُ ذَوَاتُ الْعَدَدِ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ، دَعَا بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ، فَيَقُولُ:** "ضَعُوا هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا"**وَإِذَا نَزَلَتْ عَلَيْهِ الآية، يَقُولُ:** "ضَعُوا هَذِهِ الآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا""، رواه أحمد في مسنده، وأبو داؤد والترمذي في السنن، وقال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح. وكانوا يكتبونه على العسب، وهي الجريد من النخل، والرقاع وهي الجلود، واللخاف وهي الحجارة الملساء.

والكلام أكثر في المسألة، لكننا هنا نركز على المراد، الذي يقتضي أن الرسول (صلى الله تعالى عليه وسلم) بلّغ الرسالة: شفاهاً، وكتابة، كله، بلا استثناء. وكان يقول، على رواية (البخاري)، و(مسلم)، وغيرهما، عن عبد الله بن عمرو: "خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ: مِنَ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَسَالِمٍ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ".

قال الإمام (النووي)، في شرح الحديث: قال العلماء: "سببه أن هؤلاء أكثر ضبطاً لألفاظه، وأتقن لأدائه، وإن كان غيرهم أفقه في معانيه منهم. أو لأن هؤلاء الأربعة تفرغوا لأخذه منه (صلى الله عليه وسلم) مشافهة، وغيرهم اقتصروا على أخذ بعضهم من بعض. أو لأن هؤلاء تفرغوا لأن يؤخذ عنهم. أو أنه (صلى الله عليه وسلم) أراد الإعلام بما يكون بعد وفاته، من تقدم هؤلاء الأربعة، وتمكنهم، وأنهم أقعد من غيرهم في ذلك، فليؤخذ عنهم).

من مميزات هذا الجمع، أنه كان على عرضة (جبريل)، بتسلسل الترتيل، وليس النزول، على سبع أحرف، دون أن يجمع في مصحف واحد، بل ظل متفرقا عند الكتّاب. ولهذا اقتصر جمع (أبي بكر) على جمعه في مكان واحد، أي في مصحف، بأحرفه السبعة. ولو كان الرسول (صلى الله تعالى عليه) قد جمعه في مصحف واحد، لاكتفى به (أبو بكر)، وسعى إلى طلبه. أما جمع (عثمان)، فكان جمعاً على حرف واحد، وإلا لكان اكتفى بمصحف (أبي بكر)، الذي كان قد وصل إلى أم المؤمنين (حفصة)، وكان قد أرسل إليه، عندما قرر الجمع، والحرف كما لا يخفى غير القراءة. أظن لو أن المقال تكلّف بيان المقصود بالجمع، لجنّب نفسه الإشكالات التي وقع فيها، كما مرّ. والله من وراء القصد ❑



- ماذا يبقى من الداعية الحاج سليمان القابلي؟

نشأة غفور سعيد

ماذا يبقى من الداعية الصامت الحاج سليمان القابلي؟



نشأة غفور سعيد

كلما مر يوم ٧/٧ على الزمان.. تذكرنا أخاً عزيزاً علينا جميعاً.. له من الفضل الكبير، والعطاء الدائم، والتوجيه الإيماني الكبير، والذكريات العبقة في حياتنا الإسلامية المعاصرة، ما دمنا نعيش على الأرض..

ولإعادة الذكرى - في نظري - أهميتها الكبرى، والتي لا تخالف الشريعة والعقيدة والإيمان.. فالرسول (صلى الله عليه وسلم) يقول في حديث صحيح: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية.. أو علم ينتفع به.. أو ولد صالح يدعو له..) البخاري.

وهذا دليل ساطع على بقاء الذكر الحسن لموتى المسلمين، والإشادة بأعمالهم الجليلة، إذا كانت في محيط العمل الدعوي والإنساني.. ويقول (صلى الله عليه وسلم) أيضا: اذكُروا محاسنَ موتاكم، وكفُّوا عن مساوِئِهم. (صحيح ابن حبان: ٣٠٢٠).

فماذا يبقى من أستاذنا الجليل الحاج (سليمان القابلي)، في دائرة الدعوة والداعية، واستمرار النشاط الإسلامي الجيد؟!!

يقول الشاعر أحمد شوقي - رحمه الله -

دقات قلب المرء قائلة له
إن الحياة دقائق وثواني
فارفع لنفسك بعد موتك ذكرها
فالذكر للإنسان عمر ثان

رحم الله شوقي.. وحقاً.. إن للإنسان عمراً ثانياً على هذه البسيطة، عندما تذكر مناقبه.. وهل أولئك الأعلام دفنوا حياتهم مع أجسادهم..كلا، وألف كلا..!! إنهم أحياء

يعيشون بيننا، ونتحدث معهم، ونتذكر أقوالهم، ونناقش آراءهم..كما ورد في الرواية: "أرسل أحد الخلفاء في طلب بعض العلماء ليسامره، فلما جاء الخادم إليه، وجده جالساً، وحواليه كتب، وهو يطالع فيها.

فقال له: إن أمير المؤمنين يستدعيك.

قال: قل له: عندي قوم من الحكماء أحادثهم، فإذا فرغت منهم حضرت!!

فلما عاد الخادم إلى الخليفة، وأخبره بذلك، قال له: ويحك من هؤلاء الحكماء الذين كانوا عنده؟!

قال: والله – يا أمير المؤمنين – ما كان عنده أحد!!

قال: فأحضره الساعة كيف كان!!

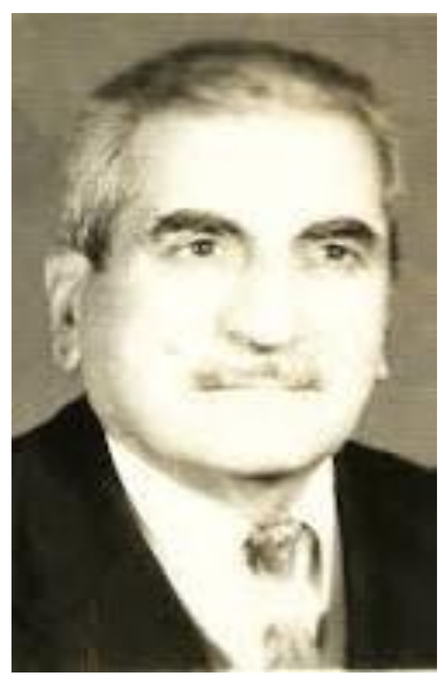
فلما حضر ذلك العالم قال له الخليفة: من هؤلاء الحكماء الذين كانوا عندك؟!!

قال: يا أمير المؤمنين.

لنا جلساء ما نمل حديثهم
أمينون مأمونون غيباً ومشهدا
يفيدوننا من علمهم علم ما مضى
رأياً وتأديباً ومجداً وسؤددا

فعلم الخليفة أنه يشير بذلك إلى الكتب، ولم ينكر عليه تأخره.

هكذا يعيش المرء بعد موته حياة ثانية.. حياة جديدة، مع كل لحظة من علمه وفنه



ودرايته وتأثيره وبقائه في حياة مؤيديه ومحبيه، وعشاق أدبه وفكره ونتاجه..

فماذا يبقى من مفكرنا شيخ الدعاة، التقي النقي الصامت الحاج (سليمان محمد أمين القابلي) – رحمه الله –.

في الذكرى التاسعة عشر من رحيله عنا في عالم الأجساد والمادة، المرافق لنا في كل جلسة، وكل خاطرة، وكل ذكرى، حتى نلتقي في رياض الجنة – إن شاء الله – فقد بشرنا المصطفى (صلى الله عليه وسلم) أن المرء مع من أحب، ويشهد الله – سبحانه وتعالى – أننا تحاببنا في الله، وكانت زياراتنا

لبعضنا لله، وكان دوماً مثال المجتمع الأخواني في حبه لنا، ومبادلته المودة والاحترام، وكان دوماً يحدثنا بحديث لرسول الله (صلى الله عليه وسلم): "إن من عباد الله ناساً، ما هم بأنبياء، ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء، يوم القيامة، بمكانتهم من الله تعالى.

قالوا: يارسول الله، تخبرنا من هم؟

قال: قوم تحابوا بروح الله، على غير أرحام بينهم، ولا أموال يتعاطونها. فوالله إن وجوههم لنور، وإنهم على نور. لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس. وقرأ هذه الآية: {ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون}. رواه أبو داود.

كان - رحمه الله - يؤكد على الإخوان في الدروس، والتوجيه الفردي، على (المحبة في الله)، ويشرح لهم معالم المحبة في الرعيل الأول من الصحابة -رضوان الله عليهم-، مستشهداً بقوله (صلى الله عليه وسلم): (لاتؤمنوا حتى تحابوا). والنماذج الحية في حياة الصحابة من خلال أحاديث المحبة عن المصطفى (صلى الله عليه وسلم): يقول الله تعالى: (المتحابون في جلالي لهم منابر من نور يغبطهم النبيون والشهداء). الترمذي وصححه.

فأصبح لنا نموذج (الحب في الله)، لكل مكونات الإخوان في كركوك. وكان يروي لنا قصة عَنْ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم: «أَنَّ رَجُلًا زَارَ أَخًا لَهُ فِي قَرْيَةٍ أُخْرَى، فَأَرْصَدَ اللَّهُ لَهُ عَلَى مَدْرَجَتِهِ مَلَكًا، فَلَمَّا أَتَى عَلَيْهِ، قَالَ: أَيْنَ تُرِيدُ ؟ قَالَ: أُرِيدُ أَخًا لِي فِي هَذِهِ الْقَرْيَةِ؟

قَالَ: هَلْ لَكَ عَلَيْهِ مِنْ نِعْمَةٍ تَرُبُّهَا ؟

قَالَ: لَا، غَيْرَ أَنِّي أَحْبَبْتُهُ فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

قَالَ: فَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكَ بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّكَ كَمَا أَحْبَبْتَهُ فِيهِ». (رواه الإمام مسلم في صحيحه.النووي في رياض الصالحين٣٦٣-٣٨٣).

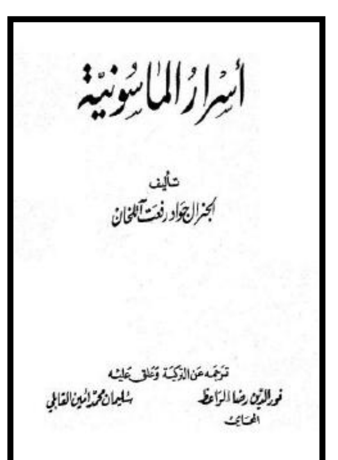
هذا الجانب الأول، الذي يبقى عند تلامذة الداعية سليمان القابلي - رحمه الله - حياً وميتاً، وقد عشنا معه هذه المحبة الصادقة، عند ترددنا إلى بيته بعد صلاة الجمعة، أو عند عقد جلسات الأسر، أو الزيارات العفوية، التي كان، هو وأسرته، يرحبون بكل أخ مسلم يجد هذه المحبة في أركان أسرته -رحمة الله عليه-.

أما عن كيفية التعامل مع القرآن الكريم، فقد كان للأستاذ سليمان القابلي -رحمه الله- نظرة مقدسة إلى كتاب الله، تبدأ بالغلاف، ولا تنتهي بالأحرف والكلمات.. وإليك بعض آرائه، التي كان يوجهها إلينا في السلوك اليومي من التعامل مع الذكر الحكيم.

١. نظرة الاحترام والتقديس للكتاب، وكان يؤكد على ما وصف الله به كتابه:

{وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ} الأنعام: ١٥٥. {وَهَـذَا ذِكْـرٌ مُّبَـارَكٌ أَنزَلْنَـاهُ} الأنبيـاء: ٥٠ {كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَـارَكٌ لِّيَـدَّبَّرُوا آيَاتِـهِ} ص: ٢٩.

٢. الاحـترام والتقـديس عنـد اللمـس والحمل والجلوس: {إِنَّـهُ لَقُـرْآنٌ كَـرِيمٌ، فِـي كِتَـابٍ مَّكْنُـونٍ، لَّـا يَمَسُّـهُ إِلَّـا الْمُطَهَّـرُونَ} الواقعـة: ٧٧-٧٩. {رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُـو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً} البينة: ٢.



٣. كـان يوصـينا بالامتناع من وضع المصحف في حقيبـة الملابـس - عنـد السـفر - مـع الأحذيـة والنعـال، داخـل محتويـات الحقيبة.

٤. كـان يمتنـع مـن كتابـة (بسـم الله الـرحمن الـرحيم) في بدايـة العريضة، والكتب الرسميـة، خشـية وقوعهـا على الأرض، أو تمزقها، وهي تحمل اسـم الله - سبحانه وتعالى-.

٥. كـان يحـاول جمـع أغلفـة سـكاير (تركيا)، لأنها تحمل اسـم صـاحبها (عبـدالله لطفـي).. وقصاصـات أوراق الصـحف والمجلات. ناهيك إذا وقع نظره على جزء من ورقـة المصـحف.. وكـان يقـول: الصـحف والمجلات تحتوي على لفظ الجلالة، أو آية، أو حديث، فلا يجوز تركها مبعثرة على الأرض.

٦. عندما يرد إلى المكتبة طبـع القـرآن الكريم، كان -رحمه الله- يـوزع نسـخاً منـه على مجموعة، ليتأكـدوا مـن سـلامة الطبـع: حرفاً أو كلمةً أو إشارةً، قبل عرضـه للبيـع، وكان يصر على تسميته بـ(الهدية).

٧. كـان يصـر علـى وضع المصحف في موقع أعلى من الجلوس علـى الأرض، أو الكرسـي، أو المنضـدة والمكتبة.. ويـرفض وضـع أي شيء على المصـحف، إلا مـن جنسه.

٨. وكـان ذو علـم ودراية ودراسة عميقة بمعـاني القرآن الكـريم. وأذكـر مـرة أنه حدثنا عن أهمية (الـ) في قوله تعالى: {فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَـادْفَعُوا إِلَـيْهِمْ أَمْـوَالَهُمْ} النساء، فقال: لو أن الله -سبحانه وتعـالى- قال: ﴿الرشد﴾ لتغير المعنى والحكم، ولأخـذ الناس بالتلاعب في تطبيق هذا الحكـم.. فـإن الفرق شاسع بين (رشـداً) و(الرشـد)، وهـذا جانب عظيم للإعجـاز التشـريعي في القـرآن الكريم. وأمثاله كثير في أثناء دروسه ولقاءاته وتدبره لآيات الذكر الحكيم.

٩. كان حريصاً على التلاوة الصحيحة لآيات الذكر الحكيم.. وكان معه مصحفه الصغير يقرأ في المكتبة وعهدي به انه كان يحفظ الشيء الكثير من القرآن الكريم بدليل انه كان يصحح التلاوة للاخوان في اي موقع من مواقع قراءاتهم وتلاوتهم للذكر الحكيم.

١٠. في زيارة له إلى (السليمانية)، حيث زارني في موقع عملي، ولم يجدني في (المعهد)، وحرص على التأكيد على ما كان يردده دوماً مع ترجمة كلمة (قرآن) و(محمد)، فكتب لي رسالة جميلة، مؤكداً فيها هذه العبارة: أخي نشأة.. علمت أنك في لجنة ترجمة كتب التربية الإسلامية، وكتب أخرى، إلى اللغة الكوردية. فأرجو عدم الوقوع في أخطاء الآخرين في كلمتي (قرآن) و(محمد)، والاحتفاظ برسمهما كما هما، أي عدم كتابتهما كالآتي: (قورئان) و (موحهمهد).

وكان هذا من حرصه وحبه وتقديسه للقرآن الكريم، في رسمه وشكله وبنائه.وكان يوصي بذلك كل من يترجم الكتب إلى اللغة الكوردية، والتركية، من اللغة العربية –رحمة الله عليه–.

تلك هي من بعض ملامح حياته وسلوكه في التعامل مع القرآن الكريم، أسجلها هنا لكل ما من شأنه زيادة الاحترام والتقدير لكتاب الله العظيم.

ولنأتي إلى جانب آخر من تأثيراته الفكرية والثقافية على عموم منتسبي (مكتبة الأخوة الإسلامية)، خلال العقدين الأول والثاني، أي في الفترة ما بين (١٩٥١– ١٩٦٨). فقد كان بثاقب بصيرته يختار الكتاب، أو الكتب، التي تتلائم مع الأخ، ويشجعه على تجربة الكتابة والتأليف.. وهو في بداية العمل في المكتبة، تمكن من إصدار كتيب عن الاقتصاد الإسلامي، الذي كان النقاش محتدما حوله آنذاك، وأكد بأن الإسلام دين ومنهج حياة، وشريعة واقتصاد، ومجتمع ودولة، وفرد وأسرة، وسلوك في الدنيا، وجزاء في الآخرة..

ومن ثم أصدر برفقة الأستاذ المحامي (نورالدين رضا الواعظ) ترجمة لكتاب (أسرار الماسونية)، عن التركية، للجنرال (محمد جواد آتيلخان).. وكان يؤمن إيمانا عميقا بدور (الحركة الماسونية) في المؤامرات المتتالية لتحطيم الخلافة والدولة، وتحريف الأسرة والمجتمع، بهدم الأسس الأخلاقية الإسلامية. وكان يشجعنا لدراسة كتاب (التبشير والاستعمار في البلاد العربية) لـ(عمر فروخ ومصطفى الخالدي)، وكتاب (تاريخ الجمعيات السرية) لـ(محمد عبدالله عنان)، وكتاب (الخطر اليهودي: بروتوكولات حكماء صهيون) ترجمة (محمد خليفة التونسي)، وكتاب (ماذا خسر العالم بانحطاط

المسلمون) للعلامة (الندوي)، وكتباً في نفس المستوى والموضوع. وكان يهدي مجموعة الرسائل إلى الزائرين، هدية للتشجيع وحب المطالعة.

وقد أنتجت مكتبة (الأخوة الإسلامية)، في تلك الحقبة، مجموعة من الكتاب، نشروا زبدة أفكارهم، في مقالات مناسبة، وألفوا كتبا في الدفاع عن الإسلام.. وعاماً بعد عام ازدادت آثار مواقعهم في المحيط الإقليمي والعالمي. والمجموعة الأولى من الكتاب كانوا:

الأساتذة (المحامي نور الدين رضا الواعظ. المحامي فاضل عز الدين القاضي. محمد عبدالله الحسو. نظام الدين عبد الحميد. عابد توفيق الهاشمي).

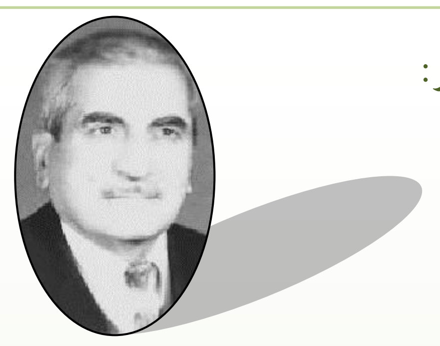
أما المجموعة الثانية، فقد تعلموا الكتابة ومارسوها بتشجيع من الأساتذة في المكتبة، وطبيعة اختصاصاتهم الجامعية. أذكر منهم:

(الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح. الدكتور محسن عبد الحميد. الدكتور نجم الدين علي مردان. الدكتور رمزي محمد جميل الخياط. الأستاذ أديب إبراهيم الدباغ. الأستاذ إحسان قاسم الصالحي. الأستاذ عابدين رشيد. الأستاذ عادل زينل. الأستاذ عباس العطار. الأستاذ المهندس مأمون رشيد الهرمزي. الأستاذ المهندس أورخان محمد علي. الأستاذ صبحي محي الدين الداودي. الدكتور عبدالستار طاهر شريف. الدكتور صبحي محمد جميل الخياط. الدكتور شاكر سعيد عمر. الأستاذ إكرام صديق. الدكتور كنعان علي صائب. الصيدلي يوسف صدقي إسماعيل).

وأختم هذه الذكريات بواقعة أن (جمعية الأخوة الإسلامية) أقامت حفلة بمناسبة المولد النبوي الشريف، عام ١٩٥٥، في قاعة المكتبة العامة، وحضرها جمع من المثقفين وعشاق المصطفى (صلى الله عليه وسلم)، ألقى فيها الأستاذ (سليمان القابلي) قصيدة عصماء، في حب النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولم تكن له تجربة شعرية، لا قبلها، ولا بعدها، وشبهناها بقصيدة البويصري (نهج البردة)، نالت استحسان الحضور وإعجابهم.. من رجل لم يعترك بحور الشعر، ولا مارس نظمها.. وتمكن من هذه التحفة النادرة. رحم الله الداعية سليمان محمد أمين القابلي❑

*يعتبر الأخ الأستاذ (فاروق رسول يحيى) إحدى بركات (مكتبة الأخوة الإسلامية)، وعلاقته المباشرة بالأستاذين: (إحسان القاسمي) و(سليمان القابلي)، وفي قيامه بترجمة رسائل النور - جزاه الله كل خير، وأحسن إليه - كما أحسن إلى الإسلام والمسلمين.

(سليمان القابلي) في سطور:



* ولد عام **١٩٢٦** في مدينة كركوك، من عائلة عريقة، عرفت بالتقوى والصلاح، ووالده أحد عرفاء الجيش العثماني.
* درس الابتدائية والثانوية في محافظة كركوك، والتحق بكلية الحقوق عام **١٩٤٦**، وفي هذا العام تعرف على دعوة الإخوان المسلمين، وأصبح أحد أعضائها منذ ذلك اليوم.
* ساهم بشكلٍ فاعل في تأسيس نواة للعمل الدعوي في مدينته، وأسس (مكتبة الأخوة الإسلامية)، تيمناً بمسمى الجمعية آنذاك.
* تميز باطلاع واسع وثقافة كبيرة في مختلف العلوم والمعارف. واتصف بالجرأة والشجاعة في الذود عن الحق، حتى أنه رفض بيع كتب (حزب البعث) في مكتبته، وهم في أوج طغيانهم، ولما سأله المحافظ، وكان يشرف على تنظيم مكتبات كركوك، قال: "إن هذه الكتب فيها كفر، ولا يجوز بيعها".
* ورث الكثير من الأموال، لكن سخاء يده، وبذله المعروف، والإنفاق على الفقراء، كانت شغله الشاغل، حتى أنه كان يقسم راتبه إلى نصفين: يضع نصفاً لأهله، والنصف الآخر للمعوزين.
* تعرّض للمضايقات والاعتقال لكنه صمد بوجه الترغيب والترهيب أمام السلطات المتعاقبة، ولم يتنازل عن دعوة الحق.
* قضى شطر عمره الأخير في (مكتبة الأخوة الإسلامية)، التي أسسها بنفسه عام **١٩٥٣**، ينشر الكتب الشرعية والدعوية إلى أن وافاه الأجل عام **١٩٩٥**.

المصدر: مجلة الرائد..



ديمقراطية حسب الطقس!



د.يحيى عمر ريشاوي

✍ الديمقراطية في أبسط معانيها تتمحور حول كلمتين لا غير: (تداول السلطة). بمعنى: إن لم تؤمن وتطبق عملياً مبدأ تداول السلطة، وترك كرسي الحكم، وإتاحة المجال لغيرك، فكل ادعاءاتك حول الحرية والديمقراطية والتعددية الحزبية، ذر للرماد في العيون، وضحك فاضح على الذقون!

معظم تجارب (الديمقراطية)، في هذه المنطقة، لا تحمل من معاني الديمقراطية سوى الاسم والشكل، أما جوهر الديمقراطية، فإنه غائب كل الغياب عن أذهان السلطة الحاكمة، وبرامجها. الديمقراطية حين أكون أنا في سدة الحكم، وأجلس على كرسي الرئاسة، أما حين تحاول أن تجرّبها أنت، فإنها ممنوع من الصرف، أو هي في خانة المحرّمات والممنوعات، إن لم تكن (الجريمة الكبرى والخيانة العظمى)!

حال إقليم كوردستان، ومسألة انتهاء مدة رئاسة الإقليم، تعبر عن الواقع المؤلم الذي نعيشه نحن شعوب بلدان العالم الثالث، تمديد وتمطيط ولي للقوانين والأنظمة والدساتير لصالح فئة، أو شخص بعينه، كي يبقى في سدة الحكم، الله أعلم إلى متى؟! ولعلّ أصعب ما في الأمر، حين تحاول بعض النخب السياسية والقانونية والإعلامية، أن يقنعوك جبراً بأن هذه هي الديمقراطية بعينها، ولا غير!

وليس حال معظم الأحزاب بأفضل من حال من بيدهم السلطة ومقاليد الأمور، رؤساء الأحزاب، وأعضاء المكاتب السياسية، ليس في أجندتهم ترك كراسيهم للغير، حتى لو جلسوا على الكراسي المتحركة، أو أصيبوا بأمراض الشيخوخة المزمنة، إلى حد الشلل والسرطان والزهايمر و.. و.. و..!

يبدو أن المسألة تتجاوز كرسي رئاسة الإقليم، وكراسي رؤساء الأحزاب، إلى أبعد من ذلك. يبدو أنها ثقافة متأصلة فينا، وليس بمقدور شعوب هذه المنطقة تجاوزها بسهولة. ترى هل العيب فينا، أم في عدم ملائمة لباس الديمقراطية لأجسادنا، أم أن منظومة الدكتاتورية هي قدرنا؟! أم أن كل ذلك مجتمعاً مغروس فينا، ويحتاج إلى من يستأصله من الأرضية السياسية والاجتماعية والفكرية، ويغرس مكانه شيئاً آخر يلائم ثقافتنا، والبيئة التي نعيش فيها؟!❐


ثقافة

الذات الافتراضية

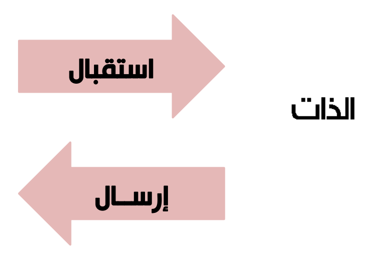
(النص الشعري ما بين الذات الافتراضية وافتراضية الذات)



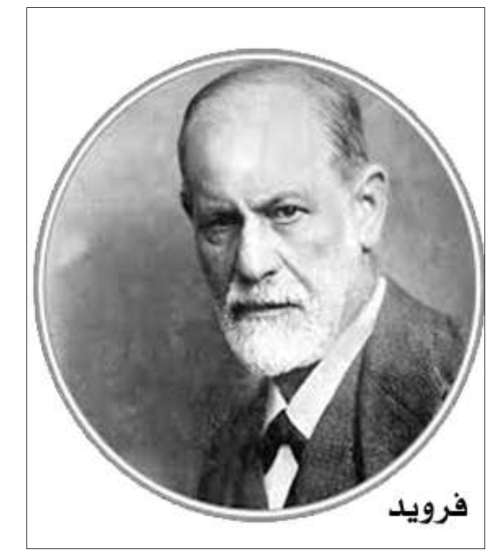
أثير محسن الهاشمي*

النص الشعري، باعتباره أنموذجاً لغوياً، ومادته الأساس هي اللغة، ينقسم على محتويات وأسس وخصائص وصور تنطوي ضمن العمود الفقري (الأسلوب) للنص، وهو الذي يجعل من النص الشعري نواة نصية، والنتيجة النهائية من ذلك كله هو الوصول إلى نظام عام يتضمن الشكل والمضمون في النص. ومن هذه الأساسيات، التي يُبنى عليها النص الشعري: (الذات).

تعتبر (الذات) منشأ الإبداع، في كل المجالات، بشكل عام ، وفي الشعر، بشكل خاص. فالشاعر يستدرج حالاته في محتواه الشعري، من خلال ذاته، والذات مرتبطة بمجموعة (أيقونات عضوية)، هذه الأيقونات عملها يشبه عمل (الذاكرة)، في جهاز الحاسوب، الخازن للمعلومات، فالذات هي نظام عضوي مُنتِج ومُنتج للمعلومات التي يستدركها في حياته :



وهذا يشبه ما أسماه (فرانك) بـ (الفيزيا الحسية)، التي كانت إحدى نتائجه في الأبحاث التشريحية الدماغية، والتي توصل عن



طريقها إلى بعض التصورات، التي ساعدته على افتراض وجود مركز سمعي كلامي، يقع في الفص الصدغي من الدماغ. وكان من نتيجة هذا الافتراض، أن هناك خلايا تساعد على تكوين صور سمعية للكلمات. (١)

أما (بافلوف) عالم النفس والفسلجة الروسي، فقد كشف عن ثلاثة أنماط للجهاز العصبي المركزي عند الإنسان، تستند فسلجياً إلى العلاقة بين المنظومتين الإشاريتين: الإدراك الحسي – رؤية الأشياء المادية مثلا، أو شمّ روائحها، أو سماع أصواتها، من جهة. والإدراك الحسي، عن طريق اللغة – الكلمات –، من جهة أخرى.

تتغلب في النمط الأول – فطريا – المنظومة الإشارية الحسية (للإدراك الحسي)، على المنظومة الإشارية اللغوية (الإدراك المجرد أو العقلي)، وتتغلب عنده أيضا المراكز الدماغية الواقعة تحت المخ (المسؤولة عن الانفعالات والمشاعر، أو العواطف، على المراكز المخية اللغوية (المسؤولة عن التفكير)، وهو نمط الفنانين عموما (الموسيقيون والشعراء والرسامون والنحاتون بشكل خاص)، الذين يدركون العالم الخارجي (الطبيعي والاجتماعي) إدراكا حسيا فضفاضا، مرتبطا بمشاعرهم وخيالهم، ويعبرون عنه أيضا بصورة حية انفعالية. (٢) ورأي الدكتور (مصطفى ناصف) قد يكون مشابها بعض الشيء، من الناحية الأدبية، إذ يقول: "فللعمل الأدبي أكثر من معنى، وربما لا يكون أحد التفسيرات الكثيرة متصلا اتصالا واضحا بالمعنى الذي كان يعلقه الأديب في ذهنه تعليقا واعيا، ولكن لا بد أن هناك معان كثيرة موجودة بطريقة لا واعية في الذهن، حينما يشتغل الفنان بتأليف عمله. وليس من شك في أن الذوق النقدي العام أصبح أكثر ميلا إلى رفض التفسيرات البسيطة، والأخذ بالتفسيرات المعقدة، التي قد يدهش لها الفنان إذا وُوْجِه بها، وأن النقاد لا يترددون في استعمال (المعنى المفروض) ونسبته إلى النص". (٣) وبالتالي تكون الذات أداة ناتجة (بشكل شعوري، أو لا شعوري) نتيجة العوامل الصاقلة، كالموهبة، والثقافة، ومدى التأثر والتأثير... إلخ. وبذلك تكون الذات عبارة



عن نظام افتراضي يفترض الأشياء، بشكل عفوي، أو بشكل متقصد.

الذات عند الشاعر تختلف عن الآخرين في امتلاكها للافتراضية بوصفها (ذاتاً كلامية)، لا مادية أو واقعية حد الواقعية. فالشعر لا يعتمد في طرحه على المادية الحقيقية، بل يتجلى طرحها في بعض الأحيان إلى أبعد من ذلك، ليصل إلى الخيال، فيسمعك صوتاً، حيث لا صوت، ويريك شخصاً، ولا شخص، وهذا ناتج عن الخيال الذهني. وكما جاء في قوله تعالى: {يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى} (٤)، أو إلى فلسفة عالية، لا يدركها حتى العقل، وهذا ما ينطبق على قول الله سبحانه وتعالى: {وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ} (٥). وهذا ما يذكرنا بقول أحد الحكماء: كل شيء يزينه الصدق، إلا الساعي والشاعر، فإن الصدق يشينهما، فحسبك بما تسمع! ونهى النبي (محمد) (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الإكثار منه، وإنما ذلك لأنه كذب، إلا ما خرج عن حد الشعر، فجاء مجيء الحكم والمواعظ. وأما ما عدا ذلك، فإن قائله إن تحرى الصدق، قال:

الليل ليل والنهار نهار
والبغل بغل والحمار حمار
والديك ديك والحمامة مثله
وكلاهما طير له منقار (٦)

الذات الشعرية، مجردة من الفعل أحياناً، بخلاف البناء المعماري، الذي ذكرناه مسبقا، مع بعض التشابه في أحيان أخرى. فالمهندس مثلا لا يستطيع بناء بيته (محلقا في السماء)، لكن الشاعر يستطيع ذلك، بل يستطيع أن يحلق في كواكب أخرى، ولكن عبر مخيلة شعرية، تتولد نتيجة الذات المعبرة كلاميا. وهذا ما يجعلنا نتحقق من أن الشعر هو حالة افتراضية، تزيد افتراضيته على المناهج الإبداعية الأخرى.

تكمن الذات الشعرية رغبتها في بث الرؤى اللغوية عبر مساحة واسعة من المدلولات والصور الشعرية والفنية، وبحجم يكاد يكون كبيرا إلى حد ما.

وهذا يستوحي نتيجة المزج الحاصل ما بين: (الحولية + الـ ما حولية // زمان + مكان) التي يخضع إليها الشعر، متجاوزا بذلك الواقع، ليصل إلى الخيال، في أكثر الأحيان،

ليولد أقساما ثلاثة: الصناعة، والطبع، والبراعة. فالأول: (الصناعة) هي التأليف الجامع للاستعارة بالأشياء، والتحليق على المعاني، والكناية عنها. والثاني: (الطبع) هو ما لم يقع فيه تكلف، وكان لفظه عاميا، لا فضل فيه عن معناه، حتى لو أردت التعبير عن ذلك المعنى بمنثور، لم تأت بأسهل منه ولا أوجز من ذلك اللفظ. و الثالث: (البراعة)، وهي التصرف في دقيق المعاني، وبعيدها، والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه، وإصابة التشبيه، وتحسين المعنى اللطيف(٧). وقد اهتم الفلاسفة بخيال الشاعر، ومنهم (سقراط)، الذي اعتقد بأن خيال الشاعر نوع من (الجنون العلوي)، وظل هذا الاعتقاد عند (أفلاطون)، الذي كان يرى أن الشعراء (متبعون)، وأن الأرواح التي تتبعهم قد تكون خيرة، وقد تكون شريرة(٨).

إن مصطلح (الشعر) يتأثر بالظروف والمتغيرات الزمانية والمكانية لكل عصر. الشعر من حيث تعريفه، ماهيته، لوازمه، وشعائره، يستجيب للدوافع الذاتية.

فالذات الشعرية تتولد نتيجة مراحل متعددة، حتى تصل إلى مستوى معين، وبالتالي تنعكس الصورة الزمنية للذات، وما تحمله من إمكانيات وإشباعات، نتيجة الولوج في زوايا الثقافة، ومدى العمق الدلالي لها، مع الإدراكات الشعرية، الشعورية واللاشعورية، والأسئلة التي تطرح نفسها: ما الشعر ؟ ما دلالاته الحسية واللاحسية ؟ هل الشعر دافع ذاتي، أم ذاتي الدافع؟ هل الشعر عاطفة، أم عقل ؟ أم هو كلاهما ؟ هذه الأسئلة، وغيرها، قد تولد لدينا فضولية أدبية، للبحث عن إجابات، أو أدلة، أو حتى أمثلة بسيطة، من خلالها نستوحي ما هية الشعر، ومدى قابلية الشاعر على احتوائه لها، أو بالعكس.

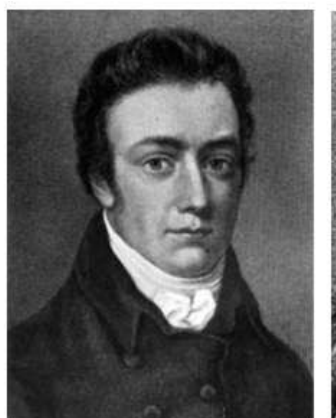
إن الاختلاف في تعريف الشعر هو الذي سيجمع لنا الدلالات الشعرية، أو الماهية الشعرية التي نبحث عنها. يقول (نوفالس): "الشعر نقل للنفس أو للعالم الداخلي بكليته، حتى الألفاظ تثبت ذلك، لأنها فيض من العالم الداخلي للنفس"(٩).

فالشعر هو نوع من الاستكشاف، يعدو وراء حدود قوانا التعبيرية، مثلما يسير الاستكشاف ما وراء حدودنا لمعرفة سطح الأرض(١٠). إن المناخ الشعري لدى الشاعر، عادة ما يكون مترابطا مع متغيراته الحولية واللاحولية. فالشاعر تكمن في داخله صفات وتراكيب اللغة، من حيث المعنى واللفظ، وأيضا دلالات صورية، يحاول الشاعر أن يصنعها عبر طريقته الخاصة، وكلا حسب ثقافته، ومدى قابليته الذاتية في ذلك.

الشاعر دائما ما يرى الأشياء غير ما يراها الإنسان العادي، هو يحاول أن يضع صورا وإيحاءات للأشياء، ويعيش تلك التقلبات في


وردز ورث


بليك


كولريدج

واقـع متقوقـع تحـت وطـأة الصـور، ذات الدلالات العميقـة أو المتوسـطة أو الضـعيفة. وهو بهذا يجعل من مكونـات الأشـياء رمـوزا مترابطة، أو منعطفة بتعبير صـوري، أو بماهيـة إيحائية امتدادية لنسـيج مـن المعـاني والألفـاظ اللامتناهية.

ثمة تقارب في ألوان الشعر، لكـن الحكائيـة الصورية تختلف من شـاعر إلى آخـر. فـالتعبير هو جزء من واقع ذاتي، والذات هي التي تبدأ بالاندراج وراء مكونات التعبير، لتكون مـرآة في بـث الكـلام (الشـعر). أعتقـد أن المثاليـة الحقيقية للشـعر تكمـن في مـا وراء الشـاعر، ومكون الشعر هو مدى لا محـدود، والشـاعر هو جاذب لا محدود أيضا، وبالتـالي فالشـاعر هو مثـال لمغنـاطيس يجـذب الأشـياء المتنـاثرة لتكون واحدة هي (الشعر):

الشاعر ــــ الأشياء ــــ الدلالة ــــ المحتوى

المسميات هي واحدة لكن الاختلاف يكمن في الأسلوب أو الرأي الذي يبثه الشاعر عـبر قصائده. والاختلاف في الآراء الشـعرية يولـد حالة من الثبـات. فنفسـية المتلقـي، أو مـدى قابليته، تختلف من شخص إلى آخر. وبالتالي، فإن الآراء أو الأساليب الشعرية المختلفة، عبر قصائده المتنوعـة، قـد تكـون كافيـة لاشـباع المتلقي، الذي يختلف من شخص إلى آخر .

وقـد اختلـف الشـعراء في طـرح قضـاياهم الفكرية، وآرائهم الخاصة بالكيفيـة الشـعرية، فالكيفية الشعرية قد تتغير من شاعر إلى آخر، وكـل حسـب أسـلوبه، أو رأيـه الخـاص، وظروفه التي يمر بها. فـ(كولرج) – مـثلا- يـرى أن الشـاعر يجـب ألا يحـاكي المظـاهر الخارجيـة، وإنمـا عليـه أن يعـزل نفسـه عـن الطبيعة، وبقوة النفس اللاواعية يولد ما تعبر عنه الطبيعة الخارجية. (١١)

فالانعزال الذاتي، والانفراد بمعزل عن الجغرافية الطبيعية، سيولد تنامياً في النفس اللاواعية، والتي بدورها ستفرز الطاقة الشعرية التي تعبر عن تلك الطبيعة. فالشعور واللاشعور هما عنصران باطنيان، لكن الأول ربما يستطيع الشخص التحكم به. أما الثاني، فيكون بشكل لا إرادي، وبالتالي فإن القوة الشعرية اللاشعورية ستكون ذات رؤية نفسية أبعد، من ثم تعكس الحالات الباطنية التي يخزنها أو يتصورها العقل الباطني، برؤية جديدة، وصورة أكثر بعداً، ومن غير تأثير لأي عاطفة كامنة .

غير أن الرومانطيقيين اختلفوا في ذلك، وأكدوا على محاكاة الطبيعة، والنقل عنها، على شرط أن يضيف الشاعر إليها من عاطفته، وما يعدل منها، أو يبث الحياة في جمادها.(١٢) هذا الاختلاف في الرأي، قد يولد حالة الثبات، أو التكامل، عند المتلقي، التي قلنا عنها سابقا. فالشعر يختلف من شاعر إلى آخر. وهذا ما يدل عليه النسيج الشعري عند الشعراء، وأن علامة واحدة تشير إلى فكرة واحدة متميزة.

وبذلك فإن واقع الكلمات، أو الألفاظ، في أية لغة، هو معنى محدد بفكرة محددة. أي أن الكلمات هي الوجه الحسي المشرق حيناً، والمعتم حيناً آخرا، لهذه الفكرة أو تلك.(١٣) وما رآه الدكتور (محمد مفتاح) قد ينتج لدينا فكرة إضافية أيضا عن ذلك: إن النص الشعري لا يحيل على واقع خارج عنه، يثبت صدقه أو كذبه على ضوئه، وإنما له واقعه الداخلي. فصدقه مستمد من ذاته، وليس من خارجه.(١٤)

فالشاعر المبدع هو الذي يهتم كثيرا بخاصيتي الإيجاز والتخطيط، ويكون قادراً - كما يقول (أرشيبالد مكليش)- على أن يأسر الأرض والسماء داخل قفص الشكل.(١٥) وهذا ما يجعل الذات على وفق الحضور الدائم للوعي، بوصفه المبدأ الضروري للمعرفة.

ويبلغ هذا الحضور درجة أن يتماهى أحدهما في الآخر تماماً، بحيث تصبح المعرفة فعلاً وفاعلاً ومفعولاً معاً. وعليه، فإن الذات ليست جوهرا مفكراً، قائماً بنفسه، منطوياً عليها، بل هي فاعلية أو وجود، بكل ما في الكلمة من معاني الصيرورة والتحول والتعين. أي أن الذات تمثل آنية الموجود الإنساني، ووعيه، ووجوده للمعرفة.(١٦) وقد تتقاسم مصطلح التخييل في نظرية الشعر عند الفلاسفة، استناداً إلى تصنيف معاصر، ثلاثة مفاهيم رئيسة، هي: المفهوم السايكولوجي، والمفهوم المنطقي، والمفهوم البلاغي. فالسايكولوجي يحيل إلى الاستجابة النفسية اللاواعية، للذات المتلقية، التي تُستفز بالشعر، فيفضي إلى خلق حالة نفور، أو قبول، بحسب ما يخيل إليها. أما المفهوم المنطقي،

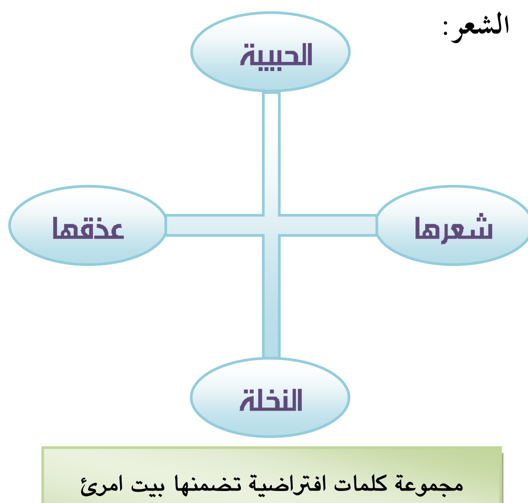
فيشير إلى أن الشعر قياس منطقي، مؤلف من مقدمات متخيلة، تشكلها مخيلة الشاعر، تبعا لِما يلاحظه من تناسب أو تماثل. أما المفهوم البلاغي، فيدل على الصياغة الجمالية الخاصة بالشعر، في تركيزها على الجانب التصويري من تشبيه، واستعارة، وكناية، وغيرها.(١٧) ثم يفيض – فيما ذكره (هلدرن)– من أن الشعر "أكثر المشاغل براءة" بأن "الشعر يتبدى للناس لعباً، وليس كذلك. فاللعب يقرب ما بين الناس، ولكن على نحو يجعل كل واحد ينسى نفسه فيه. أما في الشعر، فالإنسان يركز ذاته على وجوده الإنساني، لا ويصل هنالك إلى الطمأنينة، لا إلى تلك الطمأنينة المتولدة من البطالة، وفراغ الفكر، بل إلى تلك الطمأنينة الضافية، التي يصحبها نشاط في جميع القوى والعلاقات. (١٨)

الشعر، باعتباره فرضية كلامية، قائمة على أساسيات جمة. وباعتباره منحنى كلامياً، يستوي على أرجوحة لغوية، تهبط، أو تعلو، بحسب كينونة إنسانية صغرى، تتماهى مع ذات جمعية أكبر منها، تتمثل بالهوية. فالإنسان – أي إنسان – إنما يبدأ بإدراك ذاته، ضمن مكون مجتمعي ذي ملامح ثقافية خاصة ومميزة، ومنه يتزود بالنظام القيمي والثقافي العام. (١٩)

هذه المنحنيات الكلامية، هي منحنيات افتراضية، تنمو تدريجياً، إلى أن تصل إلى مستوى طولي، قائم على منحنيات عرضية ذات نسب متعددة.

هذا الامتداد الطولي، لمجموعة الكلمات المركبة افتراضياً، والمُعدة لاستنهاض الشكل العام للنص اللغوي، يؤثر على نسيج الاختيارات القرائية، سلبا أو إيجابا، وبالتالي تكون النسبة المئوية للمنحنيات الشعرية الافتراضية ذات مدى طولي وعرضي غير ثابت.

فنرى أن النسبة المئوية للافتراضات الشعرية، هي نسبة متفاوتة تختلف من قصيدة إلى أخرى، ومن بيت إلى بيت آخر، في القصيدة الواحدة. مما يدلل على أن الشعر هو مجموعة افتراضات، قائمة على منحنى كلامي، بنسب متعددة. واليك الأنموذج التالي، يبين افتراضية لغوية، تضمنها هذا البيت من الشعر:



مجموعة كلمات افتراضية تضمنها بيت امرئ القيس

وفرْعٍ* يزين المتن أسودَ فاحمٍ
أثيثٍ* كقنو *النخلةِ المتعثكلِ (٢٠)

هذه الأفكار الناتجة عن افتراضية كلامية، تقودنا إلى أن الشعر قد بُني، وما زال يُبنى، على اختلافات افتراضية جمة، تنشأ من ذات الشاعر نفسه، والمشبعة بالعوامل الكامنة في بيئته، وهذا ما فعله تشبيه امرئ القيس لحبيبته المتمثلة بالنخلة. وهذه الافتراضية – التشبيهية – تحيلنا إلى نبوءة على لسان (فرويد)، الذي كثيرا ما يلجأ إليها لدعم الفكرة القائلة بأن التعقل والموضوعية أوهام، فإذا رفضناها كنبوءة، ظلت لنا تعبيراً، المثال الوحيد الذي ترتكز عليه حياة إنسان، ينظر إلى الأمور نظرة جد: "إن لنا أن نصرّ، ما شاء لنا الإصرار، على أن الفكر البشري ضعيف، إذا هو قيس بالغرائز البشرية. وقد نكون على حق في هذا، ومع ذلك فإن لهذا الضعف ميزة خاصة، هي أن صوت الفكر خافت، ولكنه لا يفتأ يتحدث حتى يظفر بالإسماع، ويكلل سعيه، بعد أن يصطدم مرات لا حصر لها، بإكليل الفوز في النهاية. فهذه واحدة من الحجج القليلة، التي تحملنا على التفاؤل حول مستقبل البشرية.."(٢١) يبدو أن هذه الارتكازية الكلامية لـ(فرويد)، ما هي إلا صورة واضحة تبين أن الوهم والخيال مرتبط بذات الإنسان، فمن غير المعقول أن يستولي الفكر الواحد على ذات واحدة. بمعنى آخر: إن الإنسان هو شخص افتراضي بطبيعته، فالحب والكره والحياة والموت والبيئة وغيرها، جميعها عوامل تساعد في هيمنة أفكار مختلفة، وهذا ما ينشئ حالة (الافتراضية – للأشياء). ولو أخذنا مثالا شعريا آخر، وليكن بيت (طرفة بن العبد)، إذ يقول :

لها فخذان أكمل النحض فيهما
كأنهما بابا مُنيفٍ ممردِ (٢٢)

الشاعر في هذا البيت يقول لهذه الناقة فخذان أكمل لحمهما، فكأنهما مصراعي باب قصر عال مملس أو مطول. هذا التشبيه هو تشبيه شاعر لما تشبعت به ذاته من محتوى البيئة التي عاش بها، فلو كان هذا الشاعر نفسه يعيش في العاصمة (لندن)، مثلا، هل تراه يصف ناقة ؟ والجواب: طبعا لا، لأنه يعيش في مدينة وبيئة لا تسود فيها مظاهر الريف، أو بتعبير آخر: تختلف عن البيئة التي يعيشها ابن البادية، وبذلك سيكون وصف الشاعر اللندني، بما هو موجود داخل المدينة، كما فعل الشاعرالأنكليزي (وليم بليك)، في قصيدته (منظف المدخنة)، والتي كانت أداة رسالية، دافع فيها عن الأطفال الفقراء، الذين كانوا يُستغلون من أجل تنظيف المداخن في تلك الفترة، وهذا ناتج لذات تأملية لأي شاعر كان. أو كما فعل الشاعر (ووردز ورث) في قصائده، فنظرة (وورث)

- مثلا- في شعره كانت عميقة جداً، لأنها كرست جانبا مهماً من الحياة التي كان يعيشها. وهذا ما وصفه الشاعر نفسه في وصفه لطريقته في النظم، إذ يقول:

"كانت خطتي أن أنظر طويلا إلى الشيء أريد النظم فيه، وأن أستوحيه هزة من الأحاسيس القوية، وأن أطيل التفكير العميق فيما علق بنفسي منه، حتى أستعيد الذكريات التي كانت لي معه. ثم أدع الفرصة بعد ذلك لمشاعري، تنساب فيضاً اختيارياً. ولذلك لن يجد القارئ في قصائدي، كثيرا من زور الوصف وباطله، وسيجد اللغة التي أستعملها مناسبة للأفكار، حسب أهميتها".(٢٣) وله قول آخر في معنى الشعر: "إن كل شعر جيد، إنما هو انسياب تلقائي لمشاعر قوية".(٢٤)

كلام (وورث) يدلل على أن الإنسان يعيش ويعمل في عالم يلوح له بأنه بلا معنى، إذا لم يكن إنسانا صانعاً، أو واعياً، أو بأن نفسه (وعي سلبي)، فهناك مستوى آخر من ذاته، يعيش في الناحية ذات المعنى للعالم، وهو أكثر ما يكون فعالية. وقد أشار (برنتانو) إلى أن كل الوعي قصديٌّ، ولم يعن ذلك له، إلا أن العمل العقلي مميز دائما عن غرضه. وتحقيق (هوسرل) من أن ذلك قصديّ، بكل ما في هذه الكلمة من معنى، وأن العقل منشغل دائما بما يعرف بالإدراك الوجداني، وعلى مستوى (الكوجيتو) غرفة في أعلى البرج، ووجود الإنسان أسفل هذه الغرفة، بعدة طوابق، يشبه معملا مليئا بالنشاط والحيوية، وأنه لا يشبه (الفارس الأبيض)، بسبلاته المختلفة وراء المروحة.(٢٥) ذلك أن قصدية الوعي تظل موجهة ومسبوقة في آن، فالوعي إذ يقصد فإنه يبدأ من وحدته، وينتهي بها. وهذه الوحدة هي ذاته التي يوجد لأجلها، وبفعلها (٢٦)، وبمردودها المادي الذي يتوخاه العقل الإنساني.

إن قصيدة الوعي الذاتي ناتجة عن مواقف وتجليات إعلامية، تفصح الشاعر، وأحواله، وبالتالي يكون الشعر إليه صوته ومنزلته. يقول امرؤ القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله
عليّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه
وأردف أعجازاً، وناء بكلكلِ
ألا أيها الليل الطويل، ألا انجلي
بصبح، وما الإصباح منك بأمثل
فيا لك من ليل، كأن نجومه
بكلّ مغار الفتل شدّت بيذبل (٢٧)

هذا المشهد يصور موقفا نفسياً للشاعر، فهو لا يكتفي بسرد المشاهد، بل يشخص الليل، ويناجيه، ويفصح في مناجاته عما يجثم على صدره من هموم (٢٨). إضافة إلى الحوار الذي يبرز صوت المخاطِب (الشاعر) بشكل جلي وواضح، فما نعيه قد لا يفهمه

المتلقي، وما يفهمه المتلقي قد لا يعيه الشاعر. وبالتالي تنعكس صفة الخلط بين عدة صور، تنبئ للنص الشعري بذلك المزج الحاصل ما بين الأنا القلقة، وما بين الأنا الثابتة، كما في تصور (طرفة) للموت في قوله:

ألا أيُّهذا الزّاجري أحضر الوغى
وأن أشهد اللذات، هل أنت مخلدي
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي
فدعني، أبادرها بما ملكت يدي (٢٩)

فما هو إلا تصور من (يحرص عليه، ويسعى إليه)، بعد أن التبس عليه الحق بالباطل، وامتلأ وفاضه بالحيرة، واستبد به القلق، فجأر: أيها اللائمون: ما كنه هذا الوجود؟ ما حقيقة هذا الموت؟ هل أنا خالد، أم لا محالة فان، وإذا كنت لا محالة ميّتٍ، فلأسع للموت(٣٠).

أيضاً ثمة حركية للذات، باعتبارها مُستنهضاً للخطاب المباشر. فما يدور في واقع الشاعر، وما ينعكس بداخله من تجليات واضحة، تهيمن على ازدواجية النص، كما نرى ذلك عند (عنترة)، إذ يقول:

وسألتُ طَيْرَ الدّوح: كم مثلي شجا
بأنينهِ وحنينهِ المتردد
ناديته ومدامعي منْهلة
أين الخليُّ من الشجيّ المكمدِ
لو كنت مثلي ما لبثت ملوّناً
وهتفتَ في غـُصـْن النّقا المتأوّدِ (٣١)

إن عملية القمع الذي يمارسه المجتمع على اللبيد والمتموضع (الذي يستهدف موضوعا)، الأمر الذي يحمله على النكوص، ليتموضع على الذات(٣٢). وذات الشاعر لن تحقق انسجامها وتوازنها، في ظل القيم الجاهلية، إلا بعد أن يتمكن من نيل الموافقة على زواجه من (عبلة)، لأن قبول زواجه منها، يعني تحرره من العبودية. فحبه هنا يعني التحرر والانطلاق، أكثر مما يعني بلوغ هدفه المادي، وهو مجرد الاقتران بمن أحب(٣٣). وهكذا يحصل لكل تجليات الذات، باعتبارها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بإحساس ووجدان الشاعر. فالواقع وما يبثه من يوميات مختلفة، يقيم مسرحاً متواصلاً بينه وبين الشاعر، والشاعر باعتباره شاهداً حياً، أو مشاهدا مباشرا لما يجري داخل هذا المسرح، عبر تأملات، يستحضر فيها الماضي، والحاضر، لبلوغ مستوى الذات في الشعر، كمرتكز رئيس❑

الهوامش:

١- د. مصطفى فهمي ،أمراض الكلام ، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٥٥، ص٤٩.

٢- قاسم حسين صالح ، الإبداع في الفن ، بيروت ، دار الطليعة، ١٩٨١، ص٢٧.

٣- د.مصطفى ناصف، دراسة الأدب العربي، ط٢، ١٩٨١، دار الأندلس، بيروت، ص١٣٦.

٤- سورة طه ٢٠ .

٥- سورة الشعراء آية ٢٢٦.

٦– تحقيق: إحسان عباس، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ابن حزم الأندلسي، بيروت، ١٩٥٩، ص ٢٠٧.
٧– المصدر نفسه، ص ٢٠٧ .
٨– د. إحسان عباس، فن الشعر، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٤٢.
٩– المصدر نفسه ، ص٣٠.
١٠– جاكوب كرج، ترجمة: رياض عبد الواحد، مقدمة في الشعر، ص٢٠.
١١– د.إحسان عباس، المصدر السابق، ص٣٠.
١٢– المصدر نفسه، ص٣٠.
١٣– د.عناد غزوان، أسفار في النقد والترجمة، ص١٢٥.
١٤–عبد العزيز إبراهيم، استرداد المعنى (دراسة في أدب الحداثة)، ص٨٩.
١٥– د.محمد صابر عبيد، عضوية الأداة الشعرية، ص٢٩.
١٦– د.هلال الجهاد، جماليات الشعر العربي (دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي)، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٦٦.
١٧– د. عباس رشيد الددة، الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي عند العرب، بغداد، ط١، ٢٠٠٩، ص٩٩.
١٨– د.لطفي عبد البديع، الشعر واللغة، ط١، ١٩٩٧، القاهرة، ص٣.
١٩– عباس العلي، صناعة الهوية (الآخر في الخيال العربي – تمثيل المرأة في ألف ليلة وليلة أنموذجا)، مجلة الأقلام، العدد ١، بغداد، ٢٠٠٩، ص٣٣.
٢٠– عبد الكريم راضي جعفر، مفهوم الشعر عند السياب، بغداد، ٢٠٠٨، ص٣٠.
٢١– تحقيق وإشراف: د.حسن نور الدين، ديوان أمرئ القيس، بيروت، ٢٠٠٣، ط١، ص٥١.
٢٢– تشارلز فرنكل، ترجمة: د. نقولا زيادة، مراجعة: عبد الحميد ياسين، أزمة الإنسان الحديث، بيروت – نيويورك، ١٩٥٩، ص١٥١.
٢٣– شرح المعلقات السبع للزوزني، سوريا، ٢٠٠٥، ص٧٣.
٢٤– محمد خلف الله، من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، القاهرة، ١٩٤٧، ص٥٤.
٢٥– كون ولسون، ترجمة: يوسف شرور وعمر يمق، ما بعد اللامنتمي، ط٢، بيروت، ١٩٦٩.
٢٦– د.هلال الجهاد، مصدر سابق، ص ٢٦٥. ص ١٨٢
٢٧– ديوان امرؤ القيس، ص ٥٢.
٢٨– د.محمد الصادق عفيفي، النقد التطبيقي والموازنات، القاهرة، ١٩٧٨، ص١٤٨.
٢٩– شرح ديوان عنترة بن شداد، ص٧٩.
٣٠– ديوان طرفة بن العبد، ص٣٢.
٣١– د.محمد الصادق عفيفي، النقد التطبيقي والموازنات، دار الخانجي، مصر، ١٩٧٨، ص٢٠١.
٣٢– يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، مطبوعات الجزائر، ص٣٣.
٣٣– د. بوجمعة بوبعيو، جدلية القيم في الشعر الجاهلي، ط١، مطبعة اتحاد كتاب العرب، سوريا، ٢٠٠١، ص ٩٣.



الالتزام.. قبل الدستور



صلاح سعيد أمين
Selah1434@gmail.com

✍ يعتقد البعض أن مجرّد كتابة الدستور، والاستفتاء عليه، ينقلُ الشعبَ من الوضع الذي هو عليه، إلى الأبراج العالية، تلميحاً، إلى تحسين الحياة في كُلِّ مجالاتها، خصوصاً السياسية منها. ونحن لا نقلل من شأن الدستور، في تنظيم حياة الفرد والمجتمع، وترسيخ مقومات العدالة والقانون فيها، لكن علينا أن لا نتجاهل أن المشكل الحقيقي في منطقتنا الشرق أوسطية، ليست في عدم وجود الدستور، ولا في غياب القانون، ومؤسسات القضاء، بل في انتهاك المواد الدستورية، وعدم الالتزام بالقانون، وعدم العمل به. والأزمة المتجذرة المتعمقة فيها، تكمُن في حقيقة مفادها أن الحكّام يعتقدون أنهم خُلقوا ليكونوا رؤساء مدى الحياة، وأرى أن المهم قبل الاستفتاء على دستور دائم، هو اعتبار ما يلي:

أولاً: على الحُكّام أن يعوا أن انتهاك الدستور، والمواد القانونية، وتعديلها، لصالحهم، لا يضمن لهم بقاءهم في السلطة إلى الأبد، كما لم يضمن ذلك للآخرين حولهم.

ثانياً: على الشعب أن يعي جيداً دوره في المصادقة على الدستور، وأن لا يرضى لأحد المساس بالدستور والقانون.

لكن السؤال المطروح هنا، هو: كيف يتحقّق ذلك؟ كيف يُمكن لحكّامنا أن يقبلوا بالتداول الدستوري للسلطة، وأن يتخلّوا عن مناصبهم لمن ينتخبه الشعب قانونياً؟

الجواب هو: أن الضمان الوحيد لذلك، هو أفراد الشعب أنفسهم، فعليهم أن يسألوا أنفسهم: ماذا يُنتظر من (حُكّام) لا يحترمون إرادتنا في إقرار الدستور؟ وهل يُنتظر الخير للشعب والوطن من (حُكّام) لا يلتزمون بـ(الدستور)، ويعدّلون مواد قوانينه، لصالح بقائهم في مناصبهم؟

هذا، وقد أشار الفيلسوف الشهير (آلان دولابوتي) إلى أن الحُكّام لا يستطيعون أن يفعلوا ما يشاءون، ولا يستطيعون أن يلعبوا بمشاعرنا، إن لم نكن كأفراد المجتمع أدوات طيّعة لتحقيق ما يريدون..❐

أخبار وتقارير



الإسلام الذي نريده!



محمد واني

✍ لا أجمل ولا أروع من الإسلام، لو طبق على الواقع، ببساطته، وسماحته، وأفكاره الإنسانية، دون تدخل من السياسة، أو المفاهيم، والفلسفات البشرية المعقدة، التي اكتوت بنارها مجتمعات وعوالم كانت زاهرة. نحن أحوج ما نكون إلى إسلام من النوع البريء، النافذ إلى أعماق القلب والروح، ليخفّف عنا أعباء الحياة المعقّدة التي نعيشها، ويُنير طريقنا، ويأخذ بأيدينا، ليُخرجنا من النفق المظلم الذي وضعنا أنفسنا فيه، ويضعنا على بَرّ الأمان، كما فعل الرسول وأصحابه الكرام مع مجتمعاتهم بتجرُّد وإخلاص، وفي سبيل الله، وفي سبيل الارتقاء بحرية الإنسان وحقوقه، لا في سبيل إحراز المناصب، والوصول إلى السلطة السياسية، أو لتكديس الأموال من السحت الحرام. إسلام يبني ولا يهدم، يبشّر ولا ينفر. إسلام مسالم وطيب، يوقر الكبير، ويوفر له حياة كريمة، ويحترم الصغير، ويسهر عليه، ويضعه على جادة الصواب. إسلام كما أنزله الله، وأمر به ﴿رحمة للعالمين﴾، وليس نقمة للعالمين، كما نراه ونلمسه في إسلام بعض الأحزاب السياسية، والحركات والمنظمات الإرهابية، التي تدّعي الإسلام، وتتكلّم باسمه، وهي لا تمت إليه بصلة، ولا تختلف عن العصابات والأحزاب المجرمة، الخارجة عن القانون، بشيء..

لم تتدهور أحوال المسلمين، ولا انحدرت إلى الهاوية، إلا عندما أدخل الجانب القبيح من السياسة في الإسلام، وشكلت على أساسه أحزاب وشيع متنافرة، ومتنازعة، تتقاذفها الأحقاد والضغائن، وتحرّكها الأهواء والأطماع، وقد يصلُ الخلاف فيما بينها إلى الاقتتال، وتكفير بعضها البعض.

إذن، أين الأنموذج الإسلامي القدوة، عند هذه الأحزاب والحركات التي تدّعي الإسلام، وتمثله؟ هل الأنموذج الأمثل في الذبح بالطرق البشعة التي يمارسها (داعش)، أم بسبي النساء، وعرضها في سوق النخاسة؟ أم في العلاقة المتدهورة بين الجماعات السلفية، وبين حركة الإخوان المسلمين، والتي سمحت لتلك الجماعات (السلفية) بالتآمر مع الانقلابيين، لإزاحة (الإخوان) عن سدة الحكم، فقط من أجل إفساح الساحة السياسية لنفسها؟ أهكذا إسلام نريده أنموذجاً طيباً للعالم، ولمجتمعاتنا؟! بئس الإسلام هذا!!! ❒